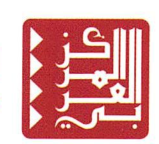


مراد دِياني

# حرية - مساواة - كرامة إنسانية

## طوباوية العدالة من منظور النموذج اللّيبرالي الإسكندنافي



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

## هذا الكتاب

قديمةٌ قِدَم الرؤية المانوية هي المحاولاتُ التي رامت في الماضي اجتراح نموذجٍ أو نظرية أو فلسفة تُمثّل "طريقًا ثالثة"، سواءٌ بين الاشتراكية والرأسمالية، أم داخل النّسقين الاشتراكي والرأسمالي ذاتهما، أم داخل المنظومة الإسلامية. يأتي هذا الكتاب ليسلّط الضوء على أبرز هذه النماذج في العصر الحديث، وهو "النموذج الليبرالي الإسكندنافي" الذي ينأى عن المقاربات الأُحادية التي ما فتئت تعطي الدلائل والقرائن عن إخفاقها المُزمن في إرساء قواعد التفاعل الاجتماعي والاقتصادي والبيئي المتّسق والمستدام. هي مقاربةٌ فلسفية وسياسية-اقتصادية تسعى إلى سبر أغوار "الطوباوية الواقعية" (بمفهوم جون رولز)، حرية، مساواة، كرامة إنسانية، واستنباط معالم تجسيد أطوارها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بما يتلاءم مع الرّوح الوسطية والقِيَم الليبرالية-الديمقراطية المُميّزة للنّموذج الإسكندنافي، وتمثّلها المعياري بوصفها نقطة أرخميدس لمقاربة أفق العدالة في البلدان العربية.


## مراد دِياني

حائز الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة ستراسبوغ في فرنسا (2003). عمل أستاذًا باحثًا في الاقتصاد في جامعة ستراسبورغ (فرنسا) ثم في جامعة مراكش (المغرب)، وهو حاليًا باحث مشارك في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة (قطر). تشمل أبحاثه مجالات اقتصادية تختصّ باقتصاد الابتكار والمعرفة، ومجالات فلسفية في نظريات العدالة والديمقراطية. صدر له في عام 2014 عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب **حرية، مساواة، اندماج اجتماعي**.





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 14 دولارًا

ISBN 978-614-445-127-4




# حرية - مساواة - كرامة إنسانية

## طوباوية العدالة من منظور

## النموذج اللِّيبرالي الإسكندنافي

# حرية - مساواة - كرامة إنسانية

## طوباوية العدالة من منظور
## النموذج اللّيبرالي الإسكندنافي

مراد دِياني



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

دِياني، مراد

حرية - مساواة - كرامة إنسانية: طوباوية العدالة من منظور النموذج الليبرالي الإسكندنافي/ مراد دِياني.

368 ص.: ايض.، جداول؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 323-342) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-127-4

1. العدالة. 2. الليبرالية - الجوانب الاجتماعية. 3. الحرية. 4. المساواة. 5. رولز، جون، 1921-2002. 6. التنمية المستدامة - البلدان الاسكندنافية. أ. العنوان.

320.011

العنوان بالإنكليزية

**Freedom, Equality, Human Dignity:**
**Justice Utopia from the Scandinavian Liberal Perspective**

*by Mourad Diani*

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر





شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org



الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر 2016

# المحتويات

# قائمة الجداول

# مقدمة

عندما صدحت الحناجر بميدان التحرير بشعار «عيش، حرية، كرامة إنسانية»، فإنها كانت تضع مثالية العدالة الاجتماعية وكمال المجتمع العادل في قلب مطالب الثورات وأهدافها. فالحراك العربي المعاصر ينادي في جوهره بمدينةٍ فاضلة تضمن «العيش» للجميع، كنايةً عن مستوى التنمية الاقتصادية والرفاهية الذي يضمن إشباع الحاجات الإنسانية لدى عموم المواطنين، على الأقل في مستوياتها الدنيا. وهي مدينة فاضلة تضمن «الحرية» للجميع، متمثلةً في فهمها الحقيقي في القدرة - المتكافئة قبليًا بين الأفراد - على الاختيار الحر بين أنماط الحياة الممكنة وعلى الفعل والإبداع، ومن ثم على التنمية والتطوير. كما أنها مدينة فاضلة تحقق «الكرامة الإنسانية» للجميع، من حيث تمثل جميع الأفراد في المجتمع احترام الذات وتقديرها؛ وهو ما يتجلى أيضًا عبر شعارٍ آخر مركزي في الحراك العربي المعاصر: «ارفع رأسك!».

حين كانت هذه الأصوات الصادحة وهذه الرقاب المشرئبة تدعو صادقةً لغد يقطع مع ماضي الاستبداد والقمع والظلامية وحاضر السلطوية والتخلف والتبعية، فهي لم تنطلق من أي نظريةٍ أو أيديولوجية بعينها، بل إن هذا الحراك العربيٍ قد انبثق من خضم واقعٍ مرٍ ومرير؛ إذ أحدثت الممارسة الفاعلة (Praxis) قطيعةً مع الاستعدادات المكتسبة من الماضي (Hexis) وتسامت عن الإنتاج والمعرفة الغائيين (Poiesis)، لتتبلور تدريجًا في شعاراتٍ تفصح عن مكنون الآمال والتوقعات، أبرزها شعار «عيش، حرية، كرامة إنسانية» الذي يعبر عن أسمى درجات النجاعة والقسط والإنصاف في الاجتماع البشري، وهي التي يصعب تجسيدها على أرض الواقع،

بل تكاد تكون مستحيلة التطبيق. فالحرية والمساواة والكرامة هي مطالب متساميةٌ ظلت على مر التاريخ متداخلةً ومتجاذبة في آن معًا، وظلت العدالة متذبذبةً بينها على مر الزمان. وتبقى إشكالية اتساق أبعاد الحرية والمساواة والكرامة من أكثر الإشكالات البشرية تعقيدًا على الإطلاق على المستويات الوضعية والمعيارية، فضلًا عن أن تأسيس العدالة على الشعار الحصري «عيش، حرية، كرامة إنسانية» يبقى من دون أي اتساقٍ في المنظور التاريخي أو التطوري إذا لم يجر ربطه - على نحو أكثر تعقيدًا - بأبعاد الاندماج والتآخي الاجتماعي.

أي عصا سحرية هي اليوم قادرةٌ على ضمان الحرية لأفواهٍ وضمائر ظلت مكممةً على مر عقودٍ، بل قرون؟ أو قادرةٌ على توفير رغيف العيش في بيئات تفتقر لأدنى الشروط الإنتاجية والمؤسساتية؟ فما بالك بتحقيق الأسس السياسية والاقتصادية والاجتماعية الضامنة للكرامة الإنسانية. فإن كان شعار «عيش، حرية، كرامة إنسانية» ينطلق من مشاعر صادقةٍ في التغيير والتثوير وآمال قويةٍ في الاعتراف وتحقيق العيش الكريم، فهو يبقى طوباويًا إلى أقصى درجة في غياب أي مقاربةٍ وضعية لمعالمه الواقعية والسياسات التي يمكن أن يتمخض عنها، وفي ظل الافتقار الحاد لأي تنظيرٍ معياري لمبادئه الجوهرية.

حين نسائل المشروعات السياسية القائمة اليوم في العالم العربي (من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار)، وفي مقدمتها مشروع الإسلام السياسي، فإنها تظل صامتةً لا تنبس ببنت شفة عن «المقتضيات العملية» لتفعيل هذا الشعار، فضلًا عن الإحاطة بأسسه المعيارية. فخطابات هذه المشروعات تظل فضفاضةً وسفسطائية وخالية من أي مقتضياتٍ «ملموسة»، من قبيل تأكيدها في برامجها التنموية - على سبيل المثال لا الحصر - على إنشاء بعض أشكال الصناعات التي أصبح عالم اليوم ينبذها أو ينزلها لمراتب دنيا لاستلابها الإنسان وتغريبه عن نفسه بسبب عدم ملاءمة أنظمتها التايلورية لمبدأ تحقيق الذات في العمل، أو لضعف مساهمتها في إنتاج القيمة في بيئةٍ ما بعد - صناعية قائمة على الأصول غير المرئية، أو لتلويثها للبيئة المشتركة، وما إلى ذلك.

خلاصة القول، يتعلق شعار «عيش، حرية، كرامة إنسانية» في حقيقة الأمر

بطوباوية[1] بالمعنى الدقيق للكلمة أكثر من أي شيءٍ آخر، سوف نسميها في هذا الكتاب «طوباوية التحرير».

في خضم ثورة 25 يناير، شكل ميدان التحرير تجربةً فريدة من نوعها من شأنها أن تشكل أفقًا للتغيير في عالمنا العربي ومنظورًا مثاليًا يحتذى به[2]. وفي نظرنا، تتبلور «طوباوية التحرير» هذه في بوتقة شعار «عيش، حرية، كرامة إنسانية» أكثر منه في شعاراتٍ أخرى. فعلى الرغم من أن شعار «عيش، حرية، عدالة اجتماعية» كان الأكثر شيوعًا في خلال هذه الفترة، فهو لا يسمح في نظرنا بالظفر بجوهر مثالية «اليوتوبيا العربية المعاصرة» التي انبثقت من ميدان التحرير في خلال الثمانية عشر يومًا المشهودة الفاصلة بين خروج المصريين في «25 يناير» وخلع حسني مبارك في 11 شباط/ فبراير 2011، والتي جمعت جل المكونات العضوية للثورة والمجتمع في آنٍ معًا، وذلك لسببين رئيسين:

أولهما، أن شعار «عيش، حرية، عدالة اجتماعية» غير دقيقٍ البتة، لما ينطوي عليه من خلطٍ عميق بين مفهومي «العدالة الاجتماعية» و«المساواة الاجتماعية». فمفهوم العدالة هو مفهومٌ واسع يشتمل - ضمن أمور أخرى - على بعدي الحرية

(1) مصطلح «الطوباوية» (Utopia) استحدثه الكاتب الإنكليزي توماس مور في عام 1516 - انطلاقًا من معناه الإغريقي الحرفي (المستحدث) (οὐ-τοπος) الذي يعني «لا مكان» أو «الذي لا يوجد في أي مكان» - لتوصيف المجتمع المثالي أو الواقع المثالي الخالي من العيوب. تمثل اليوتوبيا عند مور «أفضل شكلٍ للحكومة» في العالم (العنوان الكامل للرواية هو «يوتوبيا أو مصنف أفضل شكلٍ للحكومة»). وفي عقب توماس مور، أصبح مصطلح الطوباوية يوظف بشكلٍ أساسي لشجب أضراب المظالم والتعسفات عبر استعارة النظام السياسي المثالي أو التكتل المجتمعي البالغ حد الكمال الذي يعيش أفراده في سعادةٍ وتناغم ووئام. وبشكلٍ أكثر دقة، تعبر اليوتوبيا - وفقًا لمنظور كل مؤلف - إما عن مجتمع ينظر إليه على أنه خيالي ويوصم بهذه التسمية على نحو ازدرائي. أو على العكس للتعبير - بشكلٍ إيجابي - عن مجتمع ينطوي على مبدأ التقدم الحقيقي، كلحمةٍ أو حافز من أجل مستقبل أفضل. وتظل أشهر الطوباويات المعاصرة الطوباوية الشيوعية لمجتمعٍ يدعي المثالية والكمال، على الرغم من أن ماركس وإنغلز قد سعيا بشدةٍ لدحض أي طابعٍ طوباوي لمشروعهما الثوري - انظر: فريدريك إنجلز، **الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية**، ترجمة إلياس شاهين (موسكو: دار التقدم، [1880]؛ 1975)؛ وذلك بغض النظر عن جميع الانحرافات والتشوهات التي وسمت التجارب الشيوعية في خلال القرن العشرين.

(2) ينبع تركيزنا على الثورة المصرية من بين جميع تجارب الحراك العربي المعاصر من كونها الوحيدة التي أفلحت في بلورة «المنظور المثالي» الذي نتناوله درسًا وتحليلًا في هذا الكتاب.

والمساواة معًا. ولذا فمكنون المطلب الجماهيري الثالث في هذا الشعار يخص بعد «المساواة» تحديدًا، في حين أن «العدالة» شاملةٌ لكل هذه الأبعاد[3].

ثانيهما، أن بعد الكرامة الإنسانية المضمن في شعار «عيش، حرية، كرامة إنسانية» يمثل في نظرنا ذروة تسامي معاني العدالة في مجتمعٍ «حسن الاتساق»[4].

من ثم، يوجز شعار «عيش، حرية، كرامة إنسانية» يوتوبيا ميدان التحرير بشكلٍ «مرضٍ» أكثر من أي شعارٍ أو تيمة أخرى رفعت في خلال هذه الفترة الوجيزة ورددها المتظاهرون من قبيل: «الشعب يريد إسقاط النظام»، «إرحل»، وغيرهما. وعلى الرغم من مثالية الشعار أو طوباويته، فإنه يبقى في الآن ذاته ضرورةً ملحة على دروب السعي نحو التحرر والانعتاق، وسراجًا يضيء دراب البناء والتطور، ونبراسًا ينير سبل الرقي والاعتبار. فوظيفة الحلم واليوتوبيا تظل مكونًا أساسيًا بالنسبة إلى أي مشروع تغييرٍ نهضوي، وتظل الثقة في تحقيق هذا الحلم أو الاقتراب منه مطلبًا جوهريًا[5]. ومن ثم، يكتسي فهم هذه الثقة وتفكيكها واستنباط شروطها أهميةً بالغة بالنسبة إلى أي مشروعٍ فكري جاد.

بغض النظر عن الانقلابات والارتدادات التي عرفتها دول الربيع العربي وتعرفها وسوف تعرفها، والتي تهدف الثورات المضادة عبرها إلى نسف هذا النبض ووأد هذا الزخم من أساسه، فإن هذه اللحظة التاريخية التي تمثلها «طوباوبة التحرير» تطرح أسئلةً أكثر مما تجيب عنها، من قبيل المنظومة القيمية التي تستوعب التعددية القيمية في المجتمع، أو الشكل المجتمعي الذي يستوعب البعد الديني

---

(3) راجع في ذلك: مراد دياني، حرية، مساواة، اندماج اجتماعي: نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

(4) وفقًا لجون رولز، «المجتمع حسن الاتساق» (Well-Ordered Society) هو المجتمع الذي يلبي جميع مبادئ «العدالة بوصفها إنصافًا»، وهو من ثم مجتمعٌ يضمن شروط الاحترام المتساوي للذات بالنسبة إلى جميع أعضائه. راجع في ذلك: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

(5) «ليس بالحلم تكون الثورة، وإن كان الحلم شرطًا من شروطها. ومن شروط الثورة أن يتوفر لها وعيٌ متسق، إليه تستند، وبه تستبق الممكن. أعني الضروري»: مهدي عامل، «الثقافة والثورة»، انظر: http://bit.ly/1Oo4Lyj, 18/4/2011.

بقدر ما يؤثر علمنة العلاقات العامة، أو الشكل المؤسسي الذي يضمن المساواة بين الأفراد والجماعات بقدر ما يحمي التفاوت على أساس الاستحقاق، وما إلى ذلك.

هذه الأسئلة الجوهرية وغيرها لا تتطلب أجوبةً آنية بقدر ما تستلزم الإطار العام الذي يسمح بتبلور أجوبةٍ لها. ففي حين يظل الحراك الجاري يخص بدرجةٍ أساسية مستوى بنية الخطاب الفكري والسياسي (سواءٌ لدى حركات الإسلام السياسي أو غيرها) من دون أن يصل إلى مستوى الممارسة، وبدرجةٍ أكثر جذرية إلى مستوى الوعي، فإن السعي لاستنباط معالم تجسيد هذا الشعار يظل ضرورةً حتمية لبلادنا العربية في خضم عالمٍ مابعد صناعي جديد قائم على درجات تنافسية عالية، وينطوي في الآن نفسه على مستويات لا مساواة وظلمٍ اجتماعي هائلة.

من أجل تقديم أجوبةٍ ملموسة من الناحية الاقتصادية، من حيث التنافسية والنجاعة وخلق القيمة، وتكون اجتماعية وإنسانية ومحافظةً على البيئة أيضًا أي مستدامة، فإننا بحاجة ملحة إلى مقارباتٍ أقل أيديولوجية وأكثر واقعية من تلك التي هيمنت على جميع أطياف الفكر العربي - الإسلامي المعاصر، في سبيل بلورة رؤية جديدة للديمقراطية كعمليةٍ تقوم على مبادئ جوهرية لا تمثل العملية الإجرائية الشكلية فيها ضمانًا كافيًا لتحقيقها.

إلى أي مدى يمكن أن تكون هذه الطوباوية «واقعية»[6]؟ وإلى أي مدى يمكن أن تتجسد هذه المبادئ على أرض الواقع؟ أو بتعبيرٍ آخر، وبغض النظر عن أشكال اللامساواة العميقة الملازمة للأنظمة الاستبدادية، إلى أي درجةٍ هي إنتاجيةٌ ومساواتية طبيعتنا الأولى في ثقافتنا الحاضرة أو في تاريخنا التليد كي تتوافق مع «طوباوية التحرير»؟ فالقول بإمكانات «تمثل» طوباوية التحرير في واقعنا العربي بغض النظر عن تجسدها الفعلي يطرح أسئلة النظام أو الأنظمة التي من شأنها أن

---

(6) يطلق جون رولز على نظريته في العدالة تسمية «طوباوية واقعية» (Realistic utopia): «واقعيةٌ لأنها قد توجد ويمكن أن توجد»؛ وطوباويةٌ لأنها «تربط المعقولية والعدالة بشروط تمكين المواطنين من تحقيق مصالحهم الأساسية»: John Rawls, *The Law of Peoples: with, The Idea of Public Reason Revisited* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 7.

تشكل معالم في الطريق أو علاماتٍ مضيئة تنأى بنا بعيدًا عن إخفاقات الماضي والحاضر، أي عن خيبات أمل النظام الاشتراكي في الماضي القريب والنظام الرأسمالي في الحاضر، بغض النظر عن أوعيتها الاستبدادية المتعددة، لتجترح «طريقًا ثالثًا» وسطًا.

ثمة محاولات عديدة ومتعددة في الماضي عملت على اجتراح نموذج أو نظرية أو فلسفة تمثل «طريقًا ثالثًا»، وهي قديمةٌ في التاريخ البشري قدم الازدواجيات القطبية، سواءٌ بين الاشتراكية والرأسمالية، أو داخل النسق الاشتراكي نفسه، أو داخل النسق الرأسمالي، أو داخل المنظومة الإسلامية. ومن بين جميع النماذج العالمية التي جرى تقديمها كطريقٍ ثالثٍ جدير بالاهتمام في العصر الحديث، يظل النموذج الإسكندنافي أو الشمالي[7] أهمها وأبرزها.

(7) لأسباب تاريخيةٍ وثقافية وسياسية ومؤسساتية، سوف نستخدم في هذا الكتاب مفاهيم «النموذج الإسكندنافي» و«النموذج الشمالي»، أو «الدول الإسكندنافية» و«دول الشمال» بالدلالة نفسها ودونما تمييز. فبالمعنى الضيق، تشير تسمية «الدول الإسكندنافية» حصريًا إلى تجربتي السويد والنرويج اللتين تتقاسمان شبه الجزيرة الإسكندنافية، إضافة إلى الدانمارك التي تشترك معهما في التاريخ والثقافة المشتركة واللغة (معظم اللغات الإسكندنافية مفهومة للطرفين. فالدانماركية والسويدية والنرويجية ينظر إليها تقليديًا على أنها لغاتٌ مختلفة بينما هي لهجاتٌ للغة مشتركة). بيد أن التناظر الطبيعي (الجغرافي والمناخي والجيولوجي) يشرح الدمج المعتاد لفنلندا ضمن الدائرة الإسكندنافية، خصوصًا أن البلاد قد ظلت مستعمرةً سويدية لمدة خمسمئة عام. وعلى العكس من ذلك، حين يتم دمج آيسلندا ضمن النطاق الإسكندنافي، فذلك يعود لأسباب توطينية بالأساس، فشعبها ينحدر من النرويج، في حين أنها شديدة الانعزال جغرافيًا عن شبه الجزيرة الإسكندنافية. إذًا، تشترك كل هذه البلدان بشكلٍ عام في الجغرافيا والتاريخ والثقافة، فقد تحولت في الوقت نفسه إلى الكاثوليكية ثم إلى اللوثرية، وعرفت التصنيع في الآن نفسه، وأصبحت اشتراكية - ديمقراطية في الأزمنة نفسها. وبالاعتماد على الخلفية الثقافية المشتركة، يحيل مفهوم «الإسكندنافية» في معناه الواسع على بلدان الشمال الأوروبي الخمسة: الممالك الدستورية الثلاث (الدانمارك والنرويج والسويد) والجمهوريتان (فنلندا، وآيسلندا)، فضلًا عن الأقاليم الثلاثة ذات الحكم الذاتي (جرينلاند وجزر فاروي وجزر آلاند). وفي الواقع، نشأ الاستخدام الحديث لمصطلح «الإسكندنافية» عن «الحركة السياسية الإسكندنافية» التي كانت قائمةً في منتصف القرن التاسع عشر، بالأساس في الفترة ما بين حرب شليسفيغ الأولى (1848-1850) (حيث أظهرت السويد - النرويج قوتها العسكرية الكبيرة) وحرب شليسفيغ الثانية (1864) (عندما رفضت الدانمارك الدعم العسكري للسويد والنرويج). وحتى لو أن الاتحاد السياسي الإسكندنافي لم ير يومًا النور، فقد وجد «الاتحاد النقدي الإسكندنافي» مع الكرونا كعملةٍ مشتركة (من 1873 إلى أواخر ثلاثينيات القرن العشرين). وعقب الحرب العالمية الأولى، جرى استئناف التعاون الإسكندنافي بمشاركة فنلندا المستقلة حديثًا. وفي عام 1952، أصبحت بلدان الشمال =

يقتضي توضيح فكرة استيحاء النموذج الإسكندنافي كطريقٍ ثالث في بلداننا العربية أن نرجع قليلًا إلى الوراء لنتوقف عند ستينيات القرن الماضي؛ إذ بدأ يتكشف للعالم أن مناطق الشمال الأوروبي التي أضحت تجمع بشكلٍ مذهل بين التقدم الاقتصادي والرفاهية الاجتماعية، تتقاسم في حقيقة الأمر قيمًا مشتركة عديدة في ما بينها تمثل ما درج على تسميته «النموذج الإسكندنافي». وفي الفترة ذاتها، كانت النماذج الأنغلوسكسونية فعالةً ولكنها حافلة بعدم المساواة، وكان النموذجان الياباني والألماني يبدوان ناجعين فحسب في سياقهما التاريخي والثقافي الخاص جدًا، في حين أن النماذج الاشتراكية الموجهة كانت تبدو منصفةً اجتماعيًا لكنها مفلسةٌ اقتصاديًا. بدأ يتجلى النموذج الإسكندنافي وحده كأنه لا تشوبه شائبة، مولدًا بذلك اهتمامًا حقيقيًا من أرجاء العالم كلها[8].

إلى اليوم، لا تزال جاذبية النموذج الإسكندنافي سليمة لم ينتقص منها سوى النزر اليسير[9]. وهذا ليس من المستغرب في شيء، ما دامت تفرز المقارنات

---

= الأوروبي شركاء في مجلس الشمال الأوروبي، الذي يشمل آيسلندا إضافة إلى الدول الأربع المشار إليها أعلاه. وبشكلٍ عام، وبغض النظر عن كون الباحثين ينظرون إلى فكرة «النموذج الإسكندنافي» أو «النموذج الشمالي» من وجهات نظر ورؤى متعددة، يبقى النموذج السويدي هو الإطار المرجعي الرئيس على وجه الخصوص.

(8) في الواقع، بدأت فكرة وجود «النموذج الإسكندنافي» تتجلى ملامحها قبل ذلك بفترة من بوابة «النموذج السويدي». فدولة الرفاهية السويدية أصبحت شهيرةً بعد أن رأت النور في ثلاثينيات القرن الماضي، لا سيما بفضل كتاب ماركيز تشايلدز الذي نشر في عام 1936 تحت عنوان **السويد: الطريق الأوسط على المحك**: Marquis W. Childs, *Sweden, the Middle Way on Trial* (New Haven: Yale University Press, [1936]; 1980).

أصبحت السويد منذ ذلك الحين تجسد الصيغة الأولية لنموذج عالمي بديل، يكون «حلًا وسطًا بناءً بين الاشتراكية والرأسمالية»، كما عرفه هذا الكتاب الذي كان له تأثيرٌ أكيد في الرئيس الأميركي فرانكلين روزفلت وبرامج «العهد الجديد».

(9) على الرغم من أن هذه المجتمعات قد تقوضت في الثمانينيات من القرن العشرين تحت وطأة الأزمات المالية والاقتصادية وبدأت بلدان الشمال - باستثناء النرويج التي استفادت من ريعها النفطي - تكتشف البطالة، وتعاني خفض قيمة العملة، وتخفيضات المالية العامة ... إلخ، فإنه لم يسدل الستار على النموذج الإسكندنافي وإنما عرف بالأحرى فاصلًا ليعود بعد اثني عشر عامًا إلى مراكز الصدارة العالمية ويعرف من جديدٍ تواتر النجاحات الاقتصادية والاجتماعية التي دعمتها بلدانه بتشريعاتٍ رائدة أخرى في مجالات الابتكار والاستدامة البيئية والمساواة بين الجنسين.

الدولية بلدان الشمال الأوروبي غالبًا في أعلى الدرجات أو بالقرب منها، كما أظهر ذلك مؤشر التنافسية العالمية للمنتدى الاقتصادي العالمي[10]، أو ما أعلنت عنه مجلة الإيكونوميست في عام 2013 أن بلدان الشمال الأوروبي «هي على الأرجح الأفضل حكامةً في العالم بأسره»[11].

إذ أصبح كثيرًا ما يشار إلى هذا النموذج الإسكندنافي بالبنان، سواء في شقه الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي، فذلك يجري في الأغلب من دون أن يتم توضيح عناصره المكونة التي يرجى الاستفادة منها أو تفصيلها[12]. فهذا النموذج، الذي يصفه بعضهم بأنه اشتراكي، في حين يعده آخرون رأسماليًا بشكلٍ مفرط، يظل اليوم جذابًا ومبهمًا في آنٍ واحد. وتوصيفه بالحل الوسط بين الرأسمالية والاشتراكية، أو بالنظام الهجين الذي يحاول دمج العناصر الأكثر رغبةً فيها لدى كلتا المنظومتين، يظل غير مقنع تمامًا ما دام يتم تحديد هذا التعريف بشكلٍ سلبي (ما هو عليه هذا النظام مقارنةً بالنظامين السالفين) وليس بشكلٍ إيجابي (ما هو عليه لذاته). فالنظر إلى بلدان الشمال الأوروبي على أنها نوعٌ من الحل الوسط بين الاشتراكية والرأسمالية ليس دقيقًا تمامًا ما دام يتعلق الأمر بمزيج من النزعة الفردية المفرطة والدولة القوية، مما يشكل أرضيةً خصبةً لاقتصاد السوق الناجع والعادل في آنٍ معًا. ويتجلى مثلًا اقتران المساواة الاجتماعية بالنجاعة الاقتصادية في هذه البلدان في كون عملية التحرر من الضوابط القانونية والعملية أو الأخلاقية داخل مؤسسة الأسرة، جعلت الأفراد - من كلا الجنسين - أكثر مرونةً وتوفيرًا للعمل الإنتاجي في ظل اقتصاد السوق، كما أدت المساواة بين الجنسين إلى ارتفاع معدلات خصوبة الإناث ومشاركتهن في سوق العمل مقارنةً ببلدان

(10) Klaus Schwab (ed.), *The Global Competitiveness Report, 2013-2014* (Geneva: World Economic Forum, 2013).

(11) «The Secret of their Success,» *Economist*, 2/2/2013, at: http://econ.st/1fqYhMG.

(12) نجد في هذا الصدد راشد الغنوشي، على سبيل المثال لا الحصر، يؤكد في معرض حديثه عن حقوق العمال والنساء أو عن البرنامج الاقتصادي لحركة النهضة، أن حزبه يحبذ النموذج الاقتصادي الإسكندنافي بوصفه «يراوح بين التقدم الاقتصادي والعدالة والرفاهية الاجتماعية»، انظر: Anthony Shadid, «Islamist Imagines a Democratic Future for Tunisia,» *New York Times*, 19/10/2011, at: http://nyti.ms/1R1vazB.

متقدمة أخرى. وإضافة إلى ذلك، استفاد الأداء الاقتصادي أيضًا من انخفاض تكاليف المعاملات، عمومًا بفعل شيوع الثقة الاجتماعية، والتزام القوانين طوعًا، والمستويات المنخفضة من الفساد.

حين ننظر إلى هذا النموذج الإسكندنافي بعيوننا العربية، فمن الأكيد أن سخاء دول الرفاهية الإسكندنافية يتركنا حالمين والهين؛ فمثلًا كل مولودٍ جديد في الدانمارك له مكانٌ مضمون في دور الحضانة ابتداءً من سن ستة أشهر، والصحة مجانية، والإعالة بمؤسسات إقامة العجزة معممة، والشباب لديهم منحٌ وقروض سخيةٌ جدًا للدراسة الجامعية لمدة خمس سنوات، يضاف إليها - بغض النظر عن الوضع الاجتماعي لوالديهم - إجازة لمدة سنةٍ لاستكشاف العالم. ومن ثم، تبدو الصورة جذابة حقًا في مجمل البلدان الإسكندنافية، حيث تسود الرفاهية ورغد العيش، على الرغم من أن الثروة غير سليقية في هذه البلاد ذات البرد القارس والطبيعة المعادية والأرض المجدبة. فما تم تحقيقه هنالك إنما هو نتيجةٌ لجهد الإنسان، سواءٌ منه مستويات العيش المرتفعة التي تعد من بين أعلى المعدلات في العالم، أو الإنجازات القيمة في مجال الصحة، أو العناية الفائقة بالمعوقين، أو تعزيز المساواة بين الجنسين، أو الأنظمة التعليمية التي لا تفتأ تجني المديح والثناء على المستوى العالمي، أو المناخ السياسي الهادئ، أو شبه الغياب للتناقضات الصارخة بين الأغنياء والفقراء، أو الحياد - بمنزلة العقيدة - الذي يبعث على الاطمئنان في خضم تكاثف الصراعات الدولية.

في مقابل ذلك، يدفع المواطنون الإسكندنافيون كثيرًا من الضرائب، طواعيةً وعن اقتناع أكثر منه بتذمر أو بالإكراه، ما دام نظام الضرائب توازيه حساباتٌ عامة متوازنة وإداراتٌ فاعلة وجديرة، شفافة وميسرة الوصول. لا غرو إذًا أن الإدارة العمومية في الدول الإسكندنافية أصبحت تنتهج اللامركزية إلى حدٍ كبير وتدار كشركاتٍ خاصة: محاسبةٌ متوازنة، وضع منافسة، عقودٌ موقتة، مكافآتٌ مرتبطة بالنتائج، وتقييمٌ مستمر للموظفين، وثقافة النتائج، والفصل الفوري في حالة عدم الإرضاء، بحيث لا يحظى موظفو القطاع العام بأي امتيازٍ عن موظفي القطاع الخاص بل يوضع الجميع في القارب نفسه؛ قارب المساءلة والفاعلية والنجاعة.

وفضلًا عن ذلك، تفلح هذه الدول ذات الكفاءة الاقتصادية العالية في إعادة توزيع الثروة باقترانٍ مع الحفاظ على متانة نسيجها الإنتاجي داخليًا وعلى قدراتها التنافسية عالميًا.

على الصعيد العالمي إذًا، نجد أن البلدان الإسكندنافية تتبوأ صدارة أغلب التصنيفات العالمية، سواءٌ كانت تقيس السعادة، أو نوعية الحياة، أو الصحة، أو القدرة التنافسية، أو الجاذبية الاقتصادية، أو استقبال المهاجرين. وحين ننظر مثلًا إلى مؤشر مستوى الحياة في العالم، نجد أن ثلاث دولٍ إسكندنافية تتربع بين أفضل خمس دول في العالم، في حين تأتي دولتان إسكندنافيتان بين أفضل خمس دولٍ في مؤشر التنافسية. أما في مؤشر النزاهة وغياب الفساد، فإن دولتين إسكندنافيتين تتنافسان على المركز الأول بين دول العالم.

في واقع الأمر، تتميز اقتصادات الشمال بأنشطةٍ حديثة تنافسيةٍ وقوية جدًا. ونعرف جميعًا بعض الشركات الإسكندنافية متعددة الجنسيات من قبيل إريكسون (Ericsson)، وإلكترولوكس (Electrolux)، وفولفو (Volvo)، وليغو (Lego)، وهينيز وموريتز (H&M)، ونوكيا (Nokia). وهي موزعةٌ على الاقتصادات الإسكندنافية المختلفة. فالدانمارك مثلًا تعتبر دولةً ذات اقتصادٍ مستقر، وهي منفتحةٌ على التجارة العالمية إلى درجةٍ كبيرة؛ إذ إن معدل البطالة لا يزال – على الرغم من الأزمة – من بين أدنى المعدلات في الاتحاد الأوروبي. أما النرويج فهي دولةٌ رائدة في القطاعات الاقتصادية الإبداعية، على الرغم من أنها تمثل سادس أكبر مصدر للنفط وثالث أكبر دولة مصدرة للغاز الطبيعي في العالم. أما السويد فتتميز بقدرتها الفائقة على الابتكار، خصوصًا في مجالاتٍ تتفوق فيها: الصناعات الميكانيكية والسيارات وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات والصناعات الدوائية والتكنولوجيا الحيوية، والتنمية المستدامة. فضلًا عن أن السويد وفنلندا تعتبران من بين الدول الأوروبية الأكثر استثمارًا في البحث العلمي (4.3 في المئة و3.5 في المئة على التوالي من ناتجهما المحلي الإجمالي). وكنتيجةٍ لذلك، فإنه من بين أكثر خمس عشرة شركة عالمية تستثمر في البحث والتطوير، هناك شركتان أوروبيتان فقط وهما إسكندنافيتان (من بينهما تأتي إريكسون في المرتبة الرابعة

عالميًا بما يبلغ 3.3 مليارات يورو سنويًا). وتسجل كلٌ من النرويج والدانمارك والسويد نسب توظيفٍ هي الأعلى مقارنةً بباقي البلدان الصناعية؛ إذ تبلغ نسب البطالة فيها 4.5 في المئة و5.6 في المئة و5.8 في المئة على التوالي. وإحدى أبرز خصائص سوق العمل في هذه الدول هو الوزن التي تحظى به النقابات؛ إذ ينضوي نحو 80 في المئة من العمال الإسكندنافيين في النقابات. وهذا راجعٌ بدرجةٍ أساس إلى أن أرباب العمل والنقابات على حدٍ سواء اعترفوا وأقروا بشرعية بعضهم بعضًا، كما هو الحال في الدانمارك مثلًا منذ عام 1899، ومن ثم بتفضيل التعاون والتفاوض على المعارضة وميزان القوى. كما أنه لا يوجد قانونٌ للشغل في هذه البلدان ولا يتم اللجوء للقانون إلا نادرًا، بحيث لا نجد حدًا أدنى للأجور، أو حتى عقودٍ قياسية، وإنما تجري الأمور في الواقع، بالنسبة إلى تسعة أعشار المأجورين، من خلال ميثاقٍ جماعي (بين النقابات وأرباب العمل) يحدد عدد ساعات العمل والأجور وأوضاع العمل، مما يجعل في نهاية الأمر الحركات الإضرابية هامشيةً في الدول الإسكندنافية.

لم يضعف تعميم دولة الرفاهية ومضاعفة الإجراءات الاجتماعية في الدول الإسكندنافية النجاعة الاقتصادية، بل على العكس من ذلك تمامًا، أصبحت هذه الدول ذات قدراتٍ تنافسية أفضل. ويرجع هذا إلى أن إحساس الفرد بالأمان الاجتماعي في بلده وتلقيه تعليمًا راقيًا ومواكبته لكل التطورات التكنولوجية يجعله أكثر إبداعًا وأكثر إنتاجية وأكثر إقدامًا على أخذ المبادرة. ولذلك فقد برهن النجاح الكبير الذي حققته الدول الإسكندنافية في الأزمنة المعاصرة بشكلٍ قاطع على وجود سبلٍ ناجعة لضمان الأمن الاقتصادي والاجتماعي للمواطنين، من خلال سياساتٍ اجتماعية تدخلية قوية، مع توفير النظام التحفيزي «الجوهري» والمرونة اللازمين لقطاع الأعمال والاقتصاد. كما يبدو أن بلدان الشمال الأوروبي أظهرت قدرةً كبيرة على المقاومة في خلال الأزمة المالية العالمية الأخيرة نتيجةً للدروس المستقاة من الأزمات العميقة التي عرفتها المنطقة الشمالية في نهاية ثمانينيات وبداية تسعينيات القرن الماضي. فخلال تلك الأزمات، أقدمت دول الشمال على تجديد اقتصاداتها وتحديثها عبر طرقٍ شتى تشكل أحيانًا قطيعة مع أنظمة التنسيق الاقتصادي والأنظمة الضريبية السابقة.

ما هي إذًا الطبيعة العميقة لهذا النموذج الإسكندنافي؟ ولماذا تقبل عليه وفود من البلدان المختلفة، والتي دأبت منذ سنين عديدة على الاصطفاف في هلسنكي واستكهولم وكوبنهاغن لمعرفة الكيفية التي يعمل بها النموذج الإسكندنافي (Modus operandi)؟ وهل يمكن أصلًا استنباط طريقة العمل الإسكندنافية هذه في بلداننا العربية بمعزلٍ عما «جبلها» (Opus operatum)؟ من المثري جدًا السعي للإجابة عن هذين السؤالين وغيرهما، خصوصًا حين نعلم أن الظروف الطبيعية أو السياقات التاريخية لم تكن تصب إطلاقًا في منحى هذه النجاحات. فهذه المنطقة كانت لفترةٍ طويلة موسومةً بالبؤس الذي لم تبدأ في الانعتاق منه سوى مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وفقدت أكثر من ربع سكانها، إذ هاجر مليونان ونصف من سكانها إلى «العالم الجديد». وفضلًا عن ذلك، كانت السويد في عام 1875 لا تزال ريفيةً وزراعية بنسبة 87 في المئة، والدانمارك بنسبة 75 في المئة، والنرويج بنسبة 81 في المئة، وفنلندا بنسبة 94 في المئة. والتحول الذي سيحدث حينها كان ذا طبيعةٍ سياسية في الأساس (مثلًا سوف يتم إلغاء الحكم المطلق في الدانمارك في عام 1848، وتعميم الاقتراع العمومي بين عامي 1898 و1920)، إضافةً إلى تحولاتٍ اجتماعية (الإصلاحات الزراعية التي وضعت حدًا للإقطاع)، واقتصادية (مع ظهور الصناعة الحديثة والتمدن). فما الذي يجعل هذه الدول - التي لا تستمد في الأغلب ثروتها من ريع الموارد الطبيعية بل على العكس من ذلك تواجه أعتى ظروف المناخ والطبيعة - تصبح قادرةً بعد بضعة عقود على أن تنافس على المراكز الأولى في هذه المجالات وغيرها، متخطيةً كثيرًا من الدول ذات التاريخ التليد أو الحديث؟

من شأن هذه المساءلة للإنجازات الحالية لدول الشمال أن تلقي الضوء على التحديات الراهنة والآتية إلى البلدان العربية، والمسافة التي ينبغي قطعها في سبيل رفع هذه التحديات. كما من شأن مساءلة الشروط التاريخية لتبلور الاندماج والاتساق الاجتماعي في البلدان الإسكندنافية أن تفرز إضاءاتٍ حاسمة على النهج المعاكس الذي انتهجته بلداننا نحو حالات الانقسام والاستقطاب والعداء (على المستويات السياسية والدينية والطائفية والعصبية وغيرها)، أي ما يسميه عزمي بشارة منطق «نحن وهم»؛ إذ ينشرخ المجتمع إلى فسطاطين (أو أكثر)، كل منهما

يعتمد معيارية أخلاقية داخل حدود طائفته لا غير، مما «لا يقود إلى تعدديةٍ سياسية بل إلى شرخٍ مجتمعيٍ يمنع التعددية»[13]، في حين أن «التعددية السياسية ... هي تعددية داخلَ «نحن»، وليس بين «نحن» و«هم»»[14]، وأن هذا الشرخ المجتمعي ينطوي على عوامل اقتصادية واجتماعية وثقافية مركبة.

هل المجتمعات الإسكندنافية تمنح هذا الإطار للتفاعل الاجتماعي الذي يتسق في الآن ذاته مع التعددية المجتمعية؟ وهل هي مجتمعات «حسنة الاتساق» (بمفهوم جون رولز)؟ بمعنى هل تستوفي المبادئ الرولزية للعدالة بوصفها إنصافًا من حريةٍ وتكافؤ الفرص ومبدأ الفارق؟ نستطيع من الآن أن نجيب بالنفي عن هذه الأسئلة الجوهرية، بيد أن ذلك لا يمنع من أن هذه المجتمعات تنطوي على أبعاد عديدة من مبادئ العدالة الاجتماعية وتتوافق مع العديد من متطلبات المجتمعات «حسنة الاتساق». ومن ثم، تمثل المساهمة في فهم هذا النموذج الإسكندنافي وتحليله قطب رحى هذا الكتاب، على دراب الاجتراح الوضعي لعناصره الكونية غير الملتصقة بسياق معاقله الغربية، والاستنباط المعياري لمثاليته الديمقراطية الاجتماعية الليبرالية.

من خلال عرض النموذج الإسكندنافي وتحليله، نهدف بالأساس إلى استيحاء بعض عناصره غير الملتصقة بالسياق الذاتي لدول الشمال؛ من جهةٍ لتبيان مدى واقعية اليوتوبيا العربية المعاصرة المتجسدة في رفع مبادئ الحرية والمساواة والكرامة بوصفها شعاراتٍ موجهة للحراك الاجتماعي الشعبي والثقافي، ومن جهةٍ أخرى من أجل السعي لتمثلها المعياري في سياقات ظرفيةٍ واقعية تنأى عن النموذجين الاشتراكي والرأسمالي اللذين ما فتئا يعطيان الدلائل والقرائن عن إخفاقهما المزمن في إرساء قواعد التفاعل الاجتماعي والاقتصادي والبيئي المتسق والمستدام.

---

(13) عزمي بشارة، «"نحن" و"هم" ومأزق الثقافة الديمقراطية في عصر الثورة»، محاضرة افتتاحية في المؤتمر السنوي الثاني: «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: مسائل المواطنة والدولة والأمة»، الدوحة، 28-29 أيلول/ سبتمبر 2013.

(14) المرجع نفسه.

إن كان عرض الجوانب الوضعية للنموذج الإسكندنافي من شأنه أن يبين بجلاءٍ قدرة بلدان الشمال الفائقة على اجتراح سبلٍ وأنماط إنتاج وعيش تزاوج بين الفاعلية والأخلاقية، وبين الرفاهية والاستدامة، أو بشكلٍ أكثر دقة، بين الحرية والمساواة، فإنه من الضروري وصل هذه الجوانب الوضعية بنماذج معيارية تصف المثل الأعلى لما ينبغي أن يكون، وتمثل نبراسًا يضيء سبل النهضة والتطور والارتقاء. ومن أجل ذلك، سوف ننتقل في الجزء الثاني من الكتاب من الأطوار الاقتصادية والسياسية والاجتماعية إلى المستوى المعياري للتحليل الذي هو ذروة مرادنا ومرامنا، بوصفه نقطة أرخميدس تضع مبادئ العدالة الاجتماعية في الخلفية ووجهات النظر الأكثر قبولًا بشأن الحقوق والحريات في الواجهة. وسوف نطرح على هذا المستوى سؤال «الألفات الخيارية»[15] التي ترخص بالمرور من التجارب الوضعية إلى النظريات المعيارية للعدالة، وبشرح العلاقة المعقدة والدقيقة بين هذين البعدين.

يجعل الانتهاء إلى هذا المستوى المعياري ضروريًا البدء بسبر أغوار مفهوم الديمقراطية المركزي في مقاربتنا لأفق العدالة في البلاد العربية، هذا المفهوم العويص من شدة ما لاكته المقاربات الجديرة بالثقة أو السفسطائية، وهذا المفهوم المستعصي على التمثل من كثرة ما تواترت خيبات أمل الشعوب العربية في تبلوره على أرض الواقع، من غد الاستقلالات العربية في أربعينيات القرن الماضي وخمسينياته وستينياته، إلى إجهاض التجربة الجزائرية في بداية التسعينيات، أو غير بعيدٍ منا إجهاض التجربة المصرية في انقلاب 3 تموز/ يوليو 2013.

على خلاف معظم المقاربات ذات الطبيعة الإجرائية والشكلية المحضة،

---

(15) «الألفة الخيارية» (Wahlverwandtschaften) (بمفهوم ماكس فيبر) هي العملية التي يدخل من خلالها، وانطلاقًا من بعض أوجه التشابه الكبير أو القرابة الحميمة أو توافق المعنى، شكلان ثقافيان – سواء كانت أشكالًا دينية أو فكرية أو سياسية أو اقتصادية – في علاقة جذبٍ وتأثير واختيار وتقارب وتعزيز متبادل. يتعلق الأمر بالنسبة إلى فيبر بتجاوز النهج التقليدي بمفهوم السببية، والالتفاف على النقاش حول أولوية «المادي» أو «الروحي»، ومن ثم تسليط الضوء على «تأثير العنصر الديني في تطور الثقافة المادية».
راجع في ذلك: Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme: suivi d'autres essais*, éd., trad. de l'allemand et présenté par Jean-Pierre Grossein; avec la collab. de Fernand Cambon, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, [1905]; 2003), p. 91.

نروم في هذا الكتاب استنباط بعض «الجوانب الخفية» في النظرية الرولزية للعدالة التي تبرز أن العدالة الاجتماعية تشمل مفهومًا للمساواة جوهريًا أكثر منه شكليًا أو إجرائيًا؛ أي أنها لا تقتضي المساواة السياسية الشكلية فحسب، وإنما أيضًا المساواة الرمزية (فضلًا عن المساواة الاقتصادية) المنصفة، بمعنى شعور المواطنين بالقيمة المتساوية من الحريات السياسية. وبالمثل، فإن العدالة الاجتماعية لا تتطلب المساواة الشكلية في الفرص فحسب (بمعنى المهن المفتوحة أمام جميع المواهب، والمراتب المفتوحة أمام جميع الفئات الاجتماعية)، وإنما تقتضي المساواة الحقيقية أو الجوهرية في الفرص؛ بمعنى أن الناس من ذوي المواهب المماثلة ينبغي أن يكون لديهم، فضلًا عن الفرص المماثلة للفوز بالوضعيات الاجتماعية المرجوة، قيمة «رمزية» متساوية، أي وضع الجميع في منزلة «القرين - للقرين» (Peer-to-peer).

ما وراء الأبعاد الوضعية السياسية والمؤسساتية الجلية للنموذج الإسكندنافي، سوف نولي إذًا في هذا الكتاب اهتمامًا خاصًا للأبعاد الاقتصادية والرمزية المؤسسة لها. ومن ثم، فمقاربتنا الشاملة هي أوسع من التفسيرات الحدثية أو الواقعية، ما دمنا نهدف إلى إدخال «الكل» كعاملٍ تفسيري، في محاولةٍ لإعادة ترسيم الحدود غير الدقيقة والمفتوحة دائمًا بين الحقول والأبعاد المختلفة ومحاولة إيجاد الاتساق الذي يجمع بينها. وفضلًا عن ذلك، تهدف نظريتنا الشاملة إلى إعادة تشكيل العالم الذي نعيش فيه أو بلورته (ما هو كائن) على المستوى المعياري (ما ينبغي أن يكون).

من الناحية التحليلية، نحن إذًا بحاجةٍ إلى مقاربةٍ فلسفية وسياسية - اقتصادية تبلور مفهوم «الاقتصاد» من حيث الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعي. فمنذ ما ينيف عن العقدين من الزمن، ظهر اتجاه كوني لإقرار فكرة الديمقراطية الليبرالية وتبنيها، في ما يشبه الثورة الليبرالية العالمية التي يتحدث عنها فرانسيس فوكوياما. فالكل أصبح يبحث عن نصيبه من الصحة والتعليم والشغل والسكن وأسباب العيش الكريم من مدخل الحرية والديمقراطية الليبرالية. غير أن هذا الوله والافتتان بالديمقراطية هو شكليٌّ أكثر منه جوهري؛ إذ إن تراتب موجات الديمقراطية

على شطآن بلدان العالم إنما هو - بنسبةٍ غير ضئيلة - نتيجةٌ لانهيار المنظومات الاشتراكية والمركزية القائمة على أنظمة حديدية وأنساق معرفية وسلطوية أحادية وشعارات قومية.

في الواقع، تنحصر أغلب المقاربات (من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين) للأشكال المجتمعية المثالية في رؤى قائمةٍ على إشكالية **تخصيص الموارد أو توزيع (وإعادة توزيع) الموارد**. في حين أن المسألة الجوهرية تظل هي **توليد الموارد وخلقها**. وهذا يحيلنا إلى سؤالٍ مثير للاهتمام: هل **رؤية المجتمع القائمة على تشتيتٍ واسع للأصول الملموسة وغير الملموسة** على حدٍ سواء، إذا ما تمت بلورتها بما فيه الكفاية، رهينةٌ بأن تشكل بديلًا نسقيًا من دولة الرفاهية والنموذج النيوليبرالي السائد؟

كما سنرى ذلك بتفصيلٍ في الفصل الثاني، ليست الجوانب «الجلية» لنجاح البلدان الإسكندنافية هي التي تجعلها جذابةً للغاية وآسرة فحسب، بقدر ما هي الجوانب «الخفية» العديدة لجبل الجليد الشمالي. ويمكن أن نلحظ مثلًا في هذا السياق أن بلدان الشمال الأوروبي تمتلك أيضًا نصيبها من أصحاب الامتيازات من ملاك اليخوت والفيراري، وإن كانوا غير ملحوظين كما هم في مناطق أخرى، كما أن العديد من الشركات الكبرى لا تزال مستمرةً في الانتقال أبًا عن جد، ومن جيلٍ إلى جيل[16]. غير أن أحد أهم إنجازات بلدان الشمال الأوروبي يتمثل في كونها قد تمكنت من **إرساء متاريس أمام الشعور الجماعي اللاواعي بعدم المساواة الذي يقوض المجتمعات الأخرى**. فهي قد مارست (وتمارس) نوعًا من **«التسوية المجتمعية»**، وهو نوعٌ من **استبطان التكافؤ عبر التربية والتعليم والتنشئة الاجتماعية، وإضفاء الطابع الديمقراطي على جميع الترتيبات المجتمعية**. ويتبين اليوم أن هذا الاختيار المجتمعي الذي ترسخ في ثلاثينيات القرن الماضي هو الاختيار الناجع والمستدام، في عالمٍ أصبحت فيه المساواة محركًا قويًا للنمو على عكس ما كان عليه الحال آنفًا.

---

(16) مثل ليغو Lego ومايرسك Maersk الدانماركيتين، وبونير Bonnier السويدية، وكوني Koné الفنلندية، وأيكيا Ikea وهينيز وموريتز H&M وتراباك Tetra Pak السويديات.

لذلك نجد أن حجر زاوية التوافق الاجتماعي الإسكندنافي يكمن في السماح باستهلاك الجماهير الواسع لما يسميه جون رولز «الخيرات الاجتماعية الأولية»[17]، بوصفها خيراتٍ مجردة تغذي الرفاهية الاجتماعية. وفي مجالات الصحة والتعليم والضمان الاجتماعي ومعاشات التقاعد، استطاع النظام الإسكندنافي بالفعل تحقيق المساواة أمام «فرص الحياة» وأمام «الموت» في آنٍ معًا. ومن أجل تتويج هذا العمل الفذ المتعدد الأوجه، أفلح النظام الإسكندنافي أيضًا في إرساء «السلم الاجتماعي» بمفهوم التوازن الطبقي والتعايش السلمي من دون صراعات مدمرة (بمعنى مغايرٍ عن مفهوم «توازن الرعب»).

في نهاية المطاف، تستخفي كلمة السر وراء نجاح النظام الإسكندنافي في هياكله المؤسساتية، بقدر ما تكمن في استعداد الإنسان الإسكندنافي لتشغيلها بسلاسة. فعلى سبيل المثال، لا تختلف كثيرًا عادات استهلاك أرباب العمل والعمال، بحيث لا يترتب على ذلك التأثيرات السلبية للمظاهر الخارجية التي من شأنها خلق الحسد والغيرة والحرمان الذاتي، وتعزيز الحقد والصراع الطبقي كما هو الشأن في مجمعاتنا العربية، وفي مجتمعاتٍ عديدة أخرى.

ما هي الأسباب الكامنة وراء ذلك؟ وما هي المكونات الذاتية المميزة لهذا المجتمع الإسكندنافي «حسن الاتساق»، إن وجد حقيقةً وليس بوصفه تبلورًا أسطوريًا فحسب؟ ومن ثم، هل يمكن نقله أو حتى نقل أجزاء منه لباقي دول العالم؟ وبمعنى آخر، هل ينبغي علينا أن نربط **مقاربتنا المعايرة** (Benchmarking) بالجانب المعياري «للنموذج الإسكندنافي» (إن وجد) أو بالأحرى بالخلاصات الوضعية «للتجارب الإسكندنافية»؟ نود أن نعرض في هذا الصدد مقومات وعناصر ما نعتقد أنها تفسيراتٌ معقولة للنجاح النسبي لمجتمعات الشمال. فالقيم الثقافية والاجتماعية غير قابلةٍ للتحويل بسهولة عبر الحدود، ولكن النظم

(17) يعرف جون رولز الخيرات الأولية «الاجتماعية» - على خلاف الخيرات الأولية «الطبيعية» من صحةٍ وذكاء وما شابهها - بطبيعتها المؤسساتية: الحريات الأساسية، والفرص الممنوحة للأفراد، والسلطات والامتيازات، والدخل والثروة، إضافةً إلى القواعد الاجتماعية لاحترام الذات التي يضفي عليها رولز أهميةً بالغة: Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 93 and 440.

والسياسات التي أثبتت نجاعتها بشكلٍ جيد قد تفلح في صوغها كمصدر إلهام للآخرين. وإذا كانت هذه التجارب بإمكانها أن تحسن طريقة فهمنا للأمور وأنْ تلهمنا لمناقشة إشكاليات التنمية في البلاد العربية، فمن الضروري الانكباب عليها درسًا وتحليلًا.

بيد أننا نروم على وجه الخصوص من وراء هذه المساءلة الوضعية، إثارة العديد من الأسئلة المعيارية التي تهم أنماط الترتيبات الاجتماعية والاقتصادية المؤسسة لها: هل يمكننا من هذا المنظور فهم الديمقراطية المثالية من خلال الإجراءات الديمقراطية المحضة؟ أم ينبغي السعي لفهم القيم الديمقراطية الكامنة وراءها؟ فمن بين الأسئلة العديدة التي أثيرت في سياق اعتبار الإجراء المستقل عن القيم في مقابل القيم المؤسسة للديمقراطية، يطرح سؤال إن كان ينبغي اعتبار هذه القيم بمنزلة معيارٍ بالنسبة إلى جميع الأمم أو بالنسبة إلى تلك التي تبنت الديمقراطية مسبقًا فحسب؟ في رأينا، مثالية المواطنة الحرة والمتساوية تحمل معها آثارًا واسعة بالنسبة إلى الحقوق الديمقراطية. وهذا ما لا يشمل الضمانات الإجرائية التقليدية فحسب، مثل الحق في التصويت، وإنما يشمل مجموعةً واسعة من الاستحقاقات الديمقراطية بما فيها حقوق حرية التعبير، وحرية الضمير، وحتى أسباب العيش الكريم والرفاهية الأولية، كقيم للمواطنة الحرة والمتساوية التي تمثل جوهر معنى الديمقراطية. ويستلزم القولُ بأن هذه المثالية تنطبق كونيًا أن يحق للمواطنين في جميع أنحاء العالم الحصول على هذه المجموعة الكاملة من الحقوق الديمقراطية. وما دامت الدساتير السياسية القائمة غير قادرةٍ - بوصفها عناصر أساسية في النظم السياسية والاقتصادية - على ترسيخ هذه المبادئ على أرض الواقع، فإن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه يتعلق بشروط الوصل بين القواعد الديمقراطية الإجرائية وطبيعتها ومكنونها الجوهري.

في سياقنا العربي الذاتي، يظل من الضروري، فضلًا عن طرح هذه الأسئلة الجوهرية، السعي لاستشراف آفاق الحد من النزعة غير الديمقراطية الكامنة في الترتيبات الاجتماعية السياسية القائمة في البلاد العربية. فالروح التسلطية والروح الشمولية لا تنبعان من عدمٍ، بل لهما جذورٌ ضاربة في أعماق المفاهيم الواعية

والبنيات غير - الواعية. والقيم الليبرالية - الديمقراطية لا يمكن أن تنبع من فراغ بل إنها تتبلور في مجال عام قائم على إبيستمية تاريخية معينة[18]. ومن ثم، توجد حاجة ماسة لإعادة صوغ المفاهيم الموروثة من تراثنا العربي - الإسلامي من جهة، ومن تراث التنوير المؤسس للتجارب الغربية من جهة أخرى، بما يتلاءم مع الروح الوسطية المميزة للنموذج الإسكندنافي.

إذا كان البعد المساواتي القوي في الدول الإسكندنافية هو في الآن ذاته من أسباب نجاحها، كما سنرى ذلك بتفصيل، فإن السؤال العالق يظل هو «المساواة في ماذا؟». وفي هذا الصدد، سوف نعتمد على نظرية «ديمقراطية امتلاك الملكية» (Property-owning Democracy) التي بدأت تثير اهتمامًا واسعًا في الآونة الأخيرة[19]، والتي تعبر عن نظام يجمع ما بين الديمقراطية السياسية واقتصاد السوق، ولكن مع تدابير واضحة لتوسيع نطاق توزيع رأس المال والملكية على أوسع نطاق ممكن ومنع الهيمنة على الاقتصاد (والدولة) من لدن نخبة صغيرة. فالمقصود من «ديمقراطية امتلاك الملكية» هو تحقيق المساواة السياسية والاقتصادية الفعلية، والمساواة المنصفة في الفرص، والاقتصاد الذي يرفع تدريجًا من وضعية الفئات الأقل حظًا في المجتمع إلى مستويات أرفع بكثير مما تفعله حتى أفضل أشكال دولة الرفاهية الرأسمالية.

على هذا الأساس، ستشكل بالنسبة إلينا العدالة الاجتماعية «نقطة أرخميدس» على مدى هذا الكتاب. فإحدى الأفكار الأساسية في مقاربتنا للربط بين نظرية العدالة ونموذج «ديمقراطية امتلاك الملكية» تتمثل في اعتبار **أن الحد الأدنى من الملكية، وليس الحد الأدنى من الدخل فحسب، هو الشرط الأساسي** لإرساء العدالة الاجتماعية. وتقوم هذه المقاربة على الفرضية الرولزية المركزية أن «احترام الذات» و«تقدير الذات» يمثلان أسمى «الخيرات الاجتماعية

---

(18) «الإبيستمية» بمفهوم ميشيل فوكو، أي بوصفها شبكةً من المفاهيم المترسبة في اللاوعي الجماعي، لا تؤسس للمعرفة في حد ذاتها وإنما للشروط المسبقة المرخصة بالمعرفة. راجع في ذلك: Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1966).

(19) راجع في ذلك: مراد دياني، «مراجعة كتاب ديمقراطية امتلاك الملكية: رولز وما بعده: نظرية «الطريق الثالث»»، عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، السنة 2، العدد 7 (شتاء 2014).

الأساسية» التي ينبغي السعي لمعادلتها بين الجميع، إضافة إلى مبدأ «المعاملة بالمثل» و«وضع القرين - للقرين» في نظريات الاعتراف[20]. ومن ثم، فإن المعادلة النسبية - في دولة الرفاه - للدخل بين الجميع (المعادلة البعدية ex post، عبر النظام الضريبي على الدخل وإرساء النظام الكوني للحد الأدنى من الدخل، أو ما يسمى «إعادة التوزيع» Redistribution)، لا تستطيع الإيفاء بالمقتضيات الاجتماعية والنفسية المعقدة التي تضطلع بها المعادلة النسبية - في ديمقراطية امتلاك الملكية - لفرص الرفاهية (المعادلة القبلية ex ante، عبر نظام التربية والتعليم ونظام الضريبة على المواريث والهبات، أو ما يسمى «التوزيع القبلي» Predistribution)، من دون الحديث عن الآثار السلبية العميقة للأولى في النجاعة الاقتصادية، من حيث الانتقاص من النظام التحفيزي على الإنتاجية وعلى عملية خلق القيمة، وهو ما تتفاداه الثانية عبر ضمان الملكية الفردية وتعزيزها. ففي حين تتصدى الأولى لمظاهر التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية وآثارها، تسعى الثانية لاستئصال اللامساواة والتفاوتات من المنبع. وتتوافق ديمقراطية امتلاك الملكية في هذه النقطة مع النظرية الماركسية التي تقوم على المبتغى نفسه؛ أي اجتثاث أسباب الظلم الاجتماعي والصراع الطبقي من جذورهما. غير أن الفرق الجوهري الذي يجعل الأولى واقعية والثانية طوباوية يتمثل في «الوسائل» المتبعة للعلاج الجذري للظلم وللتفاوت في المجتمع. فالنظرية الماركسية تفترض التملك الجماعي لوسائل الإنتاج، ناسيةً أو متناسيةً أن حب التملك والأنانية هما متأصلان داخل الإنسان وملازمان للفرد في كل زمانٍ وكل مكان، وأن أي تغييبٍ لطبيعة الإنسان (كما نعرفه) إنما هو صورةٌ توصيفية ليوتوبيا إنسانٍ لم (ولن) يوجد أبدًا. أما ديمقراطية امتلاك الملكية، فإنها تحافظ على الملكية الخاصة بوصفها متلازمةً مع طبيعة الإنسان الأنانية[21]، بيد أنها تعمل على تفتيت الملكية كمدخلٍ للديمقراطية الاقتصادية المرخصة للديمقراطية السياسية الجوهرية.

---

(20) راجع في ذلك: دياني، حرية، مساواة، اندماج اجتماعي.

(21) ينبغي أن نميز على هذا الصعيد بين طبيعة الإنسان «الأنانية» (Selfish) المتوافقة تمامًا مع أشكالٍ اجتماعية متسقة ومنسجمة، وبين طابعه «الانتهازي» (Opportunist) الذي يهدم الرابط الاجتماعي بمفهوم ديفيد هيوم ويحول دون إرساء أسس العيش المشترك المنسجم والبناء.

قبل أن نستهل هذا **التأصيل المعياري للأبعاد الجوهرية للديمقراطية من منظور العدالة الاجتماعية (الحرية والإنصاف والإخاء)** في القسم الثاني من الكتاب، سوف نناقش على المستوى الوضعي جميع هذه القضايا وغيرها من **خلال موشور التجارب الإسكندنافية التي نعرض أهم جوانبها المميزة (الرفاهية والإنصاف والاستدامة)** في القسم الأول من الكتاب؛ من تجليات اقتران النجاعة الاقتصادية الإسكندنافية بالمساواة الاجتماعية والاستدامة، إلى الأسباب العميقة لهذه النجاحات، ثم التمييز بين جوانبها الإيجابية والسلبية والكونية والذاتية في أفق تمثلها وتوطينها في سياقنا العربي الذاتي.

# القسم الأول

## استقاء النموذج الإسكندنافي في شقه الوضعي رفاهية وإنصاف واستدامة

وفقًا لمؤشرات عدة، نجحت بلدان الشمال الأوروبي بشكلٍ جيد نسبيًا في تحقيق الطموحات الاجتماعية التي أصبحت تتوافق مع الأداء الاقتصادي المرضي، سواءٌ من حيث مستويات التوظيف أو الإنتاجية أو الناتج المحلي الإجمالي للفرد، أو مؤشرات الاقتصاد الجديد القائم على المعرفة، أو توازن الاقتصاد الكلي والمالية العامة المتينة، فضلًا عن سياقاتٍ اجتماعية آمنة وسلمية ومتسقة. وبذلك، يأخذ توافق الكفاءة الاقتصادية مع المساواة الاجتماعية معانيه كلها على أرض الشمال.

نطرح في الجزء الأول من الكتاب سؤال حقيقة وجود نموذجٍ إسكندنافي مميزٍ وقائمٍ بذاته، بمعنى: هل يوجد في الواقع نظامٌ اجتماعي واقتصادي يمكن أن نشير إليه على أنه «نموذجٌ إسكندنافي»؟ وهل ما يجمع البلدان الإسكندنافية في ما بينها كفيلٌ بإضفاء صفة «نموذج» على ترتيباتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية؟

بطبيعة الحال، توجد فوارق ملموسة بين اقتصادات الدول الإسكندنافية وسياساتها، سواءٌ من حيث أهمية ريع الثروات الطبيعية في النرويج، أو الخصائص الديموغرافية في فنلندا، أو نظام «الأمن المرن» في الدانمارك، أو غيرها. بيد أن أوجه الشبه والقواسم المشتركة تظل مع ذلك الأكثر إثارةً للانتباه، وهي:

- **الخلفية اللوثرية**: تمثل أرضيةً خصبة لترسخ الديمقراطية الاجتماعية الجذرية وتمثل الحداثة.

- **السمة الجرمانية** (في نسختها الشمالية): فالبلدان الإسكندنافية ذات أصولٍ هندية – أوروبية. ويعد استحضار الحجة اللغوية والثقافية في أوسع معانيها أمرًا لا مناص منه في سبيل تجلية معالم النموذج الإسكندنافي؛ فالدول الإسكندنافية

كانت تتحدث في الماضي تقريبًا لغةً مشتركة لأسباب تاريخية وجغرافية (تم الاحتفاظ بأسس هذه اللغة ضمن اللغة الآيسلندية التي لم تتغير على الإطلاق منذ ألف سنة). وإلى اليوم، يمكن فهم اللغات الإسكندنافية الثلاث (السويدية والنرويجية والدانماركية) في ما بينها وقراءتها من دون صعوبةٍ تذكر.

- **دولة الرفاهية الشاملة:** القائمة على التحويلات السخية إلى الأسر والخدمات الاجتماعية العمومية الممولة عبر الضرائب المرتفعة.

- **مبدأ التوافق:** الذي يقتضي أن تعمد منظمات أرباب العمل والنقابات للحوار حتى التوصل إلى حلٍ وسط بين مصالحهم المختلفة وتقديم حلولٍ مشتركة.

- **الإنفاق العام والخاص الوافر على الاستثمار في رأس المال البشري:** بما في ذلك رعاية الأطفال والتعليم، فضلًا عن البحث والتطوير.

- **التكافؤ بين الجنسين:** على المستوى السياسي (بشكلٍ خاص)، كما على المستويين الاقتصادي والرمزي (بشكلٍ متزايد).

قبل أن نشرع في استكشاف ركائز «النموذج الإسكندنافي» وتجلياته وتوصيفها، من الضروري بدايةً أن نوضح أن الخصائص الجلية التي تشكل أوجه التشابه بين البلدان الإسكندنافية ليست في حد ذاتها «جوهر» نموذج الشمال، بل إن خصائصه الحاسمة تظل مستعصيةً على الفهم الدقيق، من حيث إنها موصولةٌ بخصائص غير ملموسةٍ ونظامية. فمثلًا، تتمثل إحدى أهم مفاتيح فهم هذا النموذج في مزيجٍ من التقاسم الجماعي للمخاطر، من خلال تسهيل التسويات التي تسمح للاقتصاد بالاستفادة من الأسواق المتغيرة وزيادة الإنتاجية والدخل. وما يؤسس لهذا التفاعل الخلاق بين الأمن والمرونة هو الشعور بالثقة - بين المواطنين وفي المؤسسات العامة - والشعور بالإنصاف الموصول بالأهداف المساواتية لدولة الرفاه (التعليم، والصحة، والسياسات الاجتماعية).

لا غرو إذًا أن يجد الاقتصاديون أنفسهم في حيرةٍ من أمرهم في مواجهة هذه الحقائق، في ما يخص الأداء الاقتصادي الجيد للنموذج الشمالي، بالنظر إلى نسب

الضرائب المرتفعة ونظام الحماية الاجتماعية السخي، فضلًا عن الدور القوي للنقابات العمالية. فمن الواضح والبديهي أن الكفاءة الاقتصادية تتقلص في مثل هذا النموذج المساواتي (بالنظر إلى التكلفة الاقتصادية لدولة الرفاه فضلًا عن الانتقاص من النظام التحفيزي لخلق القيمة). بيد أن هنالك عوامل أخرى تفسر هذه المفارقة الاقتصادية البديهية، يمكن تقسيمها إلى ثلاث فئاتٍ رئيسة: تشمل الفئة الأولى العوامل الخارجية بالنسبة إلى النظام الاقتصادي، مثل الموقع الجغرافي والمناخ والموارد الطبيعية، أو الدين. وتشمل الفئة الثانية العوامل المؤسساتية المرتبطة بالنظام الاقتصادي، مثل الحرية السياسية وانعدام الفساد، وحقوق الملكية المحددة بشكلٍ جيد، والنظام القضائي الموثوق به، والصحة الجيدة، والمعايير التعليمية. أما الفئة الثالثة فتشتمل على العوامل المترتبة على السياسات الاقتصادية، مثل الانفتاح على التجارة ومرونة التنقل، والنظام الضريبي المواتي لتوريد العمالة، ونظام التراكم والمقاولة، والبنية التحتية الجيدة للنقل والاتصالات. وفي حين أن قصة نجاح بلدان الشمال يمكن تفسيرها جزئيًا عبر العوامل التي تخص الفئتين الأولى والثانية على وجه الخصوص، فمن الضروري الاهتمام أيضًا بالفئة الأخيرة، أي بالسياسات الاقتصادية المعززة للنمو. فقد كانت البلدان الشمالية، لأكثر من قرنٍ من الزمان، دول تجارةٍ حرة مع مستوى منخفضٍ من الحماية على تجارة السلع (باستثناء المنتوجات الزراعية)، مما أدى إلى التغيير الهيكلي المستمر، وإلى درجةٍ عالية من التخصص في مجالاتٍ تتمتع فيها بأفضليةٍ نسبية.

علاوة على ذلك، قد تكون الدول الإسكندنافية قد استفردت حصريًا بإيجاد بعض الأجوبة الناجعة عن الأزمة الاقتصادية العالمية الحالية، مثلما كان الحال عليه مثلًا مع النموذج الياباني في ثمانينيات القرن الماضي أو النموذج الألماني قبل ذلك في الستينيات. وعلى غرار هذه المجتمعات، تبرز العديد من الخصائص العامة المشتركة بين الدول الإسكندنافية والمترسبة في الزمن «الأركيولوجي»، مثل كونها «مجتمعات ثقة عالية»[1]. ومن ثم، فإن إحدى السبل المميزة لتفسير

(1) Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Free Press, 1995); Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon and Schuster, 2000).

النجاح النسبي لنموذج الشمال الإسكندنافي تتمثل في أن الشماليين متعاونون بطبعهم في ما بينهم بشكلٍ غير عادي، وأنهم عقلانيون وأقل عرضةً للاستسلام لإغراء أنانية السوق من سواهم. ولكن إن كان هذا هو الحال، فليس هناك الكثير مما يمكن تعلمه من الخارج، سوى أن العالم قد يصبح أكثر معقوليةً (وربما أيضًا أكثر رتابة!) إن كان مأهولًا بسويديين ودانماركيين ونرويجيين وفنلنديين فحسب. غير أنه إذا افترضنا أن مواطني بلدان الشمال الأوروبي مماثلون تمامًا لغيرهم من البشر في عواطفهم، سواءٌ كانت جيدة أو سيئة، وفي عوامل أخرى تدخل في الاعتبار مثل الممارسات الاجتماعية والمؤسسات ذات المدى الطويل والتجارب التاريخية التي ترتكز عليها هذه الأنظمة الشمالية، فهذا يعني أن بعض جوانب النموذج الإسكندنافي قد تكون متوافقةً مع السعي للجواب عن مشكلات العولمة، والتفكك الاجتماعي وعدم استقرار النظام المالي الحديث، واتساق المساواة الاجتماعية بالنتائج الاقتصادية الباهرة.

قبل البدء في استكشاف هذه الأبعاد العميقة للنموذج الإسكندنافي في الفصلين الثاني والثالث، سوف نتوقف في الفصل الأول عند أوجه هذا الاقتران المذهل للنجاعة الاقتصادية بالمساواة الاجتماعية وتجلياته العديدة.

# الفصل الأول

## تجليات النموذج الإسكندنافي
## الاقتران المذهل للنجاعة الاقتصادية بالمساواة الاجتماعية والاستدامة

ما الذي يميز النموذج الإسكندنافي؟ الجواب البديهي هو ذاك الاقتران غير - الحدسي للنجاعة الاقتصادية بالمساواة الاجتماعية. ففي معظم البلدان وفي جل السياقات وعبر التجارب التاريخية المختلفة، تتجاذب النجاعة الاقتصادية (بشكلٍ شبه متلازم مع مستوى الحرية الاقتصادية) مع التسوية الاجتماعية وغياب الفوارق الطبقية الحادة، في حين يبدو أن الدول الإسكندنافية تفلح في المواءمة بينهما، موظفةً مستوياتٍ عالية من الضرائب لتمويل دولة الرفاه الاجتماعي التي تقدم خدماتٍ شاملة للمواطنين. غير أنه إذا نظرنا بمزيدٍ من التفصيل، فإن الصورة سرعان ما تصبح أكثر تمايزًا وتعقيدًا. فما يعتبره المراقبون مفارقةً هو ذاته جوهر النموذج الإسكندنافي: كيف يمكن أن نفهم أنه على الرغم من العيوب الاقتصادية الجلية (ضرائب جد مرتفعة، فوارق في الأجور جد منخفضة، تأثيرٌ قوي للنقابات ...) يبقى أداء الاقتصاد الكلي جيدًا ومستدامًا؟

لتحقيق ذلك، تلعب الدول الإسكندنافية بشكلٍ مستمر على حبلٍ رفيع بين الحفاظ على نموذج دولة الرفاه التي يتعلق المواطنون بها ثقافيًا، على الرغم من كونها مرادفةً لعبءٍ اقتصادي حتمي بالنسبة إلى المجتمع، وبين التحول لكسر التضامن وإرساء نظام تأمينٍ فردي على الطريقة الأميركية. وللحفاظ على هذا

التوازن، تسعى الدولة الإسكندنافية باستمرارٍ لتبرير العبء الضريبي الهائل الذي يثقل كاهل المواطنين، وفي المقابل تبرز يقظة المواطنين بشأن استخدام أموالهم الضريبية، وهي السمة البارزة التي تجمع معظم البلدان الإسكندنافية.

من الضروري بادئ ذي بدء توضيح هذا التقارب الإسكندنافي. فحتى الأزمنة المعاصرة، كانت بلدان الشمال الأوروبي متسقةً للغاية مع بعضها بعضًا، ثقافيًا وحضاريًا وتاريخيًا وعرقيًا ولغويًا ودينيًا. ومنذ أمدٍ بعيد، ولد القرب الجغرافي تفاعلاتٍ قوية، وأدى تشابه البيئة إلى أنماط عيشٍ متماثلة. لكن السبب الرئيس لقرب الإسكندنافيين من بعضهم بعضًا يظل سياسيًا بامتياز: ففنلندا كانت جزءًا من السويد حتى عام 1809، في حين أن النرويج كانت جزءًا من الدانمارك بين عامي 1412 و1814، ثم أصبحت جزءًا من السويد حتى عام 1905، وما بين عامي 1397 و1523 كانت النرويج والدانمارك والسويد يحكمها النظام الملكي نفسه ضمن «اتحاد كالمار»[1]. وقد شكلت كل هذه التفاعلات بين الدول الإسكندنافية المصفوفة السياسية والإدارية والقانونية نفسها، فضلًا عن القواسم المشتركة العديدة في العادات والترتيبات الدينية والاجتماعية. ويرتبط هذا التطور التاريخي انطلاقًا من عناصر مشتركة بين الدول الإسكندنافية إلى درجةٍ كبيرة بالتأثيرات المتبادلة بين هذه البلدان، وهو ما يسمح لنا بالنظر إلى الدول الإسكندنافية بوصفها في نواحٍ عدة كيانًا واحدًا أو نموذجًا منسجمًا. وكل هذه العوامل المترابطة تجعل الحديث عن «نموذج الشمال الإسكندنافي» للعيش المشترك وللتنمية المستدامة أمرًا مناسبًا ومجديًا.

من جهةٍ أخرى، إن كانت هذه البلدان قد وصلت اليوم - بشكلٍ شبه متزامن - إلى مستوياتٍ من التقدم والثروة (المقيسة عمومًا بالناتج المحلي الإجمالي/

(1) جمع «اتحاد كالمار» (Kalmarunionen) بين الممالك الإسكندنافية الثلاث (الدانمارك والسويد والنرويج) تحت حكم عاهلٍ واحد، بمبادرةٍ من ملكة الدانمارك مارغريت الأولى في عام 1397 بمدينة كالمار السويدية. وقد تخلت الممالك الثلاث بموجب هذه الوحدة عن سيادتها مع حفاظها على استقلالها، إلى أن أدى استياء السويد من هيمنة السلطة في الدانمارك ومركزيتها إلى إنهاء الاتحاد في عام 1523. وبذلك، مثل هذا الضرب من الاتحاد السياسي حالةً فريدة في التاريخ، بحيث لا نكاد نجد له أي نظائر سوى مع حلول القرن العشرين.

للفرد/ تعادل القوة الشرائية) هي الأعلى عالميًا، فإنها ظلت في الماضي منزويةً في حالةٍ من الفقر المدقع لأمدٍ بعيد. فتصنيع الدول الإسكندنافية جميعها جاء في وقتٍ متأخر نسبيًا، بالمقارنة مع باقي بلدان أوروبا الغربية، إذ إنه لم يتأتى تقريبًا سوى مع نهاية القرن التاسع عشر. ولاحقًا، سوف تتأثر الدول الإسكندنافية أيضًا بشكلٍ متزامن بـ «الكساد الكبير» (الأزمة الاقتصادية لعام 1929) الذي كان له آثار سلبية على اقتصاداتها. ومباشرةً عقب ذلك، أي في منتصف ثلاثينيات القرن الماضي، سوف يؤدي عاملان أساسان دور صمام الأمان في مواجهة الأزمة: الهجرة من جهة، ووصول الاشتراكيين الديمقراطيين إلى الحكم من جهة أخرى[2].

بشكلٍ أكثر تحديدًا، يمكن تقسيم تبلور النموذج الإسكندنافي للديمقراطية الاجتماعية على مدى القرن العشرين إلى ثلاث مراحل:

1- تمتد المرحلة الأولى من بداية القرن العشرين إلى نهاية ثلاثينياته. فقد تطور خلال هذه الفترة تكاملٌ تدريجي وفهمٌ متبادل يمكن أن يقدم بوصفه أساسًا للنظام الديمقراطي الاجتماعي. وبعد أن خبت جذوة النزعات المتطرفة وأمكن التغلب عليها، تم دمج الطبقة العاملة في الأمة بتزامنٍ مع وصول حزب العمال إلى سدة الحكم في هذه البلدان. وهذا ما بينه بجلاءٍ عالم الاجتماع السويدي والتر كوربي من حيث إن القوى الرئيسة المتصارعة في المجتمع قد التحقت مع نهاية عقد الثلاثينيات بما يمكن تسميته «توافقًا تاريخيًا» بين رأس المال والعمل، وهو توافقٌ قائم على أساس تعزيز مصالح الطبقة العاملة، وبمرور الزمن مصالح الطبقة الوسطى[3]. ومن الأكيد أن هذه التوافقات لم تكن مجرد اتفاقات أو تسويات موقتة، وإنما شكلت عناصر أساسية للإجماع الذي أطلق عليه المؤرخ النرويجي سفيري ستين «المصالحة الكبرى». وفي هذا الصدد، نقرأ عند ماركيز تشايلدز

---

(2) أعقب وصول الاشتراكيين الديمقراطيين إلى السلطة في عام 1932 بقاؤهم فيها تقريبًا حتى اليوم!، باستثناء فواصل وجيزة (بين عامي 1976 و1982 ثم بين عامي 1991 و1994)، إلى درجة أن بعضهم أصبح يتحدث عن الدول الإسكندنافية - بمسحةٍ من السخرية - على أنها «الديمقراطيات الوحيدة في العالم ذات نظام الحزب الواحد»! وفي واقع الأمر، سمح طول عمر الحكومات الاشتراكية الديمقراطية المختلفة بوضع إصلاحاتٍ طويلة الأمد وتنفيذها من دون عجلةٍ أو تبدد.

(3) Walter Korpi, *The Democratic Class Struggle* (London; Boston: Routledge and K. Paul, 1983).

في كتابه الشهير الذي أشرنا إليه آنفًا: «يبدو لي أن الرأسمالية في بلدان الشمال الأوروبي جرى تعديلها، وبطريقةٍ ما، السيطرة عليها، وقد تم في مجالاتٍ عديدة كبح دافع الربح أو القضاء عليه بشكلٍ كبير جدًا - وربما الكلمة الملائمة هنا هي «تذليله». وإلى درجةٍ كبيرة، صحيحٌ أن الاقتصاد الداخلي قد تم تنظيمه بحيث يحقق أكبر فائدةٍ لأكبر عدد»[4]. هذا ما كتبه تشايلدز في عام 1936، عندما كانت الديمقراطية الاجتماعية على وشك تولي السلطة الحكومية؛ إذ جرى حينها بالفعل وضع الأسس لمجتمع مقترنٍ بالديمقراطية الاجتماعية. وخلال هذه المرحلة، تم بناء النظام الاجتماعي الديمقراطي على أساس هذا التوافق التاريخي الذي يقضي بانبثاق الإجماع الاجتماعي انطلاقًا من المصالح الفردية المتنافرة.

2- امتدت المرحلة الثانية من نهاية الثلاثينيات إلى السبعينيات؛ إذ تبين أن صيغة التوافق التاريخي التي صمدت لأزيد من ثلاثين عامًا قد اجترحت بنجاحٍ سبلًا عديدة لدرء المعارضة بين مصالح رأس المال ومصالح العمل[5].

3- أما المرحلة الثالثة والأخيرة، فقد امتدت من السبعينيات حتى نهاية القرن العشرين. وقد تميزت هذه الفترة بنوعٍ من التفكك؛ إذ حدث شرخٌ عميق في الفهم المشترك والتوافق القائم. ولعل من أبرز ما ميز هذا الوضع هو بداية تراجع هيمنة الدولة التي كانت شبه-مطلقة من قبل، بفعل الإيمان التاريخي للإسكندنافيين بدور الدولة المركزي في بناء الأمة، إلى درجة أنه لم يعد بالإمكان التمييز بين الدولة والمجتمع. في خلال هذه الفترة، بدأت جدوة هذا الإيمان تخبو، وبدأ السوق يؤدي دورًا متزايدًا في ملء الفراغ المترتب عن ذلك، ولا سيما بشكلٍ موصول بتكنولوجيا المعلومات والاتصالات والاقتصاد الجديد القائم على المعرفة. غير أن المجتمع المدني بدوره سيشهد تجددًا وانبثاقًا لدينامياتٍ جديدة سوف تساهم في الفترة التالية في انقشاع الضبابية عن المشهد الإسكندنافي الجديد.

من مفارقات التاريخ أن هذا البنيان بدأ في الانهيار، على وجه التحديد، عندما

---

(4) Marquis W. Childs, *Sweden, the Middle Way on Trial* (New Haven: Yale University Press, 1980), p. xii.

(5) Korpi, *The Democratic Class.*

أصبح النظام الاجتماعي الديمقراطي حقيقةً واقعة واكتملت شروطه. والسبب في ذلك على ما يبدو هو أن فردانيةً جديدة قد بدأت تزهر، مما شكل تهديدًا لأشكال التضامن القديمة. فيمكننا أن ننظر إلى هذه المرحلة الأخيرة على أنها مرحلة الانتهاء من «التحديث»، وأن الديمقراطية الاجتماعية هي خطوةٌ فحسب على طول الطريق، ليس نحو مجتمع اشتراكي يتم «بناؤه»، وإنما نحو مجتمعٍ ما - بعد حداثي ينبثق من التفاعل ومن الممارسة، أيًا يكن.

يبقى أن هذه الخصائص الجديدة للتنمية في خلال هذه الفترة الأخيرة من الديمقراطية الاجتماعية لا تقتصر على الدول الإسكندنافية فحسب، وإنما تعكس نسق تطورٍ كوني شامل هو بصدد التبلور والتجسد. وبمعنى آخر، مع هذه التطورات المستجدة، بدأت الديمقراطية الاجتماعية الإسكندنافية تفقد بعضًا مما جعلها مميزة، أي تفقد جزءًا مما جعل النموذج الإسكندنافي مرغوبًا فيه. وهذا لا يعني أن النموذج الديمقراطي الاجتماعي الإسكندنافي قد طمست معالمه أو أنه قد فقد الاهتمام الذي كان يحظى به على الصعيد الدولي. فوفقًا لإريكسون وآخرين، لا يزال النموذج الإسكندنافي يحتفظ بتميزٍ يكمن جوهره في «المشاركة العمومية الواسعة في مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية المختلفة، الغرض منها هو تعزيز النجاعة الاقتصادية، وتحسين قدرة المجتمع على إدارة مشكلاته، وإثراء الظروف المعيشية للأفراد والأسر ومساواتها»[6].

من ثم، يكمن حجر الزاوية في هذا النموذج على مستوى السياسة الاجتماعية في الكونية (Universalism)، بمعنى أن الدول الإسكندنافية قد طورت - نظريًا على الأقل - دولة الرفاه التي تشمل الساكنة قاطبة. ومن أجل ذلك، «يتم تفضيل البرامج الكونية على نظيراتها الانتقائية: تعليمٌ رخيص أو مجاني للجميع في المؤسسات التعليمية المملوكة للقطاع العام مع مستوى عالٍ بما فيه الكفاية لتثبيط الطلب على التعليم الخاص، والرعاية الصحية المجانية أو الرخيصة على الأساس نفسه، وتعويضات الأطفال لجميع أسرهم عوضًا عن المساعدات المرهونة بالدخل بالنسبة إلى الأمهات الفقيرات، ومعاشات الشيخوخة الكونية، بما في ذلك حقوق

---

(6) Robert Erikson [et al.] (eds.), *The Scandinavian Model: Welfare States and Welfare Research*, Comparative Public Policy Analysis Series (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1987).

التقاعد لربات البيوت وممن لم يكن لديهم عملٌ مأجور، وسياسات الإسكان العام بدلًا من «المساكن العامة»»[7].

مع مرور الزمن، تمكن السويديون وشعوب الشمال الأخرى من إقناع أنفسهم والعالم بأنهم «قيمون» على «معايير» و«مكاييل» الرفاهية الاجتماعية، على الرغم من كون رعاية اجتماعية أفضل توجد في بعض الأحيان في مناطق أخرى من العالم، مثلًا في مجال الصحة. فليست الأرقام وحدها هي التي تعكس هذا النظام على الوجه الأمثل، بقدر ما هو «الانطباع» الذي يتولد عنه.

ما وراء الأرقام والإحصاءات، تبرز إحدى أهم سمات النموذج الإسكندنافي في جميع بلدان الشمال الأوروبي في الهيمنة السياسية منذ سبعين عامًا للأحزاب الديمقراطية الاجتماعية، ووجود دولة رفاه قوية تمولها ضرائب عالية، إضافة إلى تشبثٍ كبير بالليبرالية، يتميز على سبيل المثال بتحرير الشبكات الكبيرة (البريد، والسكك الحديد، والاتصالات السلكية واللاسلكية)، أو بتصنيفات دولية جيدة بخصوص فاعلية الاقتصاد (الدانمارك هي الخامسة عالميًا في «سهولة ممارسة أنشطة الأعمال» في تصنيف البنك الدولي). فضلًا عن أن الدانمارك وفنلندا والسويد تأتي كلها ضمن المراتب الستة الأولى ضمن مؤشر التنافسية للمنتدى الاقتصادي العالمي. وحتى لو أن مثل هذا النظام له ثمن باهظ يتمثل بالأساس في ارتفاع العبء الضريبي الذي يعتبر الأعلى على مستوى العالم قاطبة (نسبة الضرائب إلى الناتج المحلي الإجمالي تصل إلى نحو 50 في المئة في هذه البلدان)، فإن دول الشمال الأوروبي تأتي في طليعة التنافسية العالمية مفندةً بذلك الفكرة القائلة بأن الضرائب المرتفعة تمثل حتميًا عبئًا مثبطًا على النشاط الاقتصادي. ويرجع ذلك بالأساس إلى مبدأ الانضواء الطوعي - وليس القسري - في النظام الضريبي من لدن الإسكندنافيين الذين يجنون على أرض الواقع ثمار هذه الضريبة[8]، فضلاً عن أنه يحافظ على النظام التحفيزي لتوليد القيمة لديهم ويعززه.

---

(7) Ibid., pp. vii-viii.

(8) تعبر عن ذلك بجلاءٍ منى إينغبورغ ساهلين، الرئيسة السابقة للحزب الديمقراطي الاجتماعي السويدي (2007-2011) بقولها: «أنا أحب دفع الضرائب لأنني أرى أين تذهب!»؛ وكان شعارها الانتخابي: «استمتعوا بدفع الضرائب!» (Enjoy paying taxes!).

هذا جميعه ما سوف نناقشه بتفصيلٍ في هذا الفصل، سواء على المستوى الكمي أو على المستوى الكيفي، مستهلين بعرض تجليات النجاعة الاقتصادية في هذه البلدان.

## أولًا: التجليات البينة للنجاعة الاقتصادية

نجاعة الدول الإسكندنافية الثلاث (السويد والدانمارك والنرويج)[9] بينةٌ في جميع المجالات وعلى جميع المستويات. وعلى الرغم من أن ليس هناك مقياسٌ أوحد للكفاءة الاقتصادية يمكن استخدامه من أجل مقارنة أداء بلدان الشمال الإسكندنافية بمناطق أخرى من العالم، خصوصًا ببلداننا العربية، فأي مقاربةٍ اقتصادية جادةٍ ينبغي أن تنظر في المقام الأول إلى بعد توليد الثروة، قبل أن تنظر إلى أسسها التنظيمية والبنيوية أو آثارها في سوق العمل أو أبعاد توزيع (أو إعادة توزيع) الثروة.

من ثم، يظل مؤشر توليد الثروة مركزيًا بالنسبة إلى مثل هذه المقارنات، مع ضرورة اعتماد تعادل القدرة الشرائية لتصحيح تحيزات الاختلافات بين البلدان في الأسعار ومستويات المعيشة. وما نلاحظه وفقًا لمؤشر الدخل القومي الإجمالي بالنسبة إلى الفرد (بتعادل القدرة الشرائية) حين نقارن البلدان الإسكندنافية الثلاثة بثلاث بلدانٍ عربية[10]، هو أن الأولى تحقق دخلًا قوميًا بالنسبة إلى الفرد يفوق

(9) كما قد بينا ذلك أعلاه، ينطبق تعريف «النموذج الإسكندنافي» بدرجةٍ أساس على الدول الإسكندنافية المحض: السويد والدانمارك والنرويج. ولذلك سوف يجري التركيز على هذه البلدان الثلاثة في هذا الكتاب، مع الإحالة أحيانًا على فنلندا، بوصفها الأقرب لتعريف الإسكندنافية بمعناها الواسع، إضافةً إلى الإحالة على آيسلندا أيضًا من حينٍ لآخر. وينبغي أن نؤكد على الصعيد ذاته أنه يجري في كثيرٍ من الأحيان اختزال «النموذج الإسكندنافي» في «النموذج السويدي»، وهو ما يكتسي شرعيةً مؤكدة على اعتبار أن «النموذج السويدي» يمثل القلب النابض «للنموذج الإسكندنافي»؛ أو بشكلٍ أكثر دقة، يمثل النموذج الإسكندنافي في شكله المحض.

(10) ارتأينا أن نعرض نتائج البلدان الإسكندنافية وإنجازاتها بشكلٍ مقارن نسبةً إلى واقع الدول العربية التي اخترنا من بينها بشكلٍ شبه تعسفي الدول الثلاث (السعودية ومصر والمغرب) التي يمكن أن تمثل تنوع البلدان والاقتصادات العربية من جهة، وأن تشكل صنوانًا لنظيراتها الإسكندنافية من جهةٍ أخرى (لاعتبارات التشكيلة الديموغرافية والبنية الاقتصادية والعمق التاريخي وغيرها).

أعلى النسب التي تصنف البلدان في قائمة الدول الأكثر غنى في العالم (غالبًا ابتداءً من عتبة 35000 دولار للفرد)، مع تميزٍ للنرويج على المستوى الإسكندنافي وللمملكة العربية السعودية على المستوى العربي بفضل ريعهما النفطي:

الجدول (1-1)

توليد القيمة في الدول الإسكندنافية الثلاث (2012)

(مع مقارنة بثلاث دولٍ عربية)

| الترتيب عالميًا | الدولة | نصيب الفرد من الدخل القومي PPP (ألف دولار)*[11] | الدخل القومي الإجمالي PPP* (مليار دولار) | الدخل القومي الإجمالي* (مليار دولار) | عدد السكان** (مليون نسمة) |
|---|---|---|---|---|---|
| 4 | النرويج | 55.008 | 277.142 | 501.101 | 5.063709 |
| 15 | السويد | 41.191 | 392.956 | 526.192 | 9.580424 |
| 21 | الدانمارك | 37.657 | 210.147 | 313.637 | 5.605836 |
| 29 | السعودية | 31.275 | 906.806 | 727.307 | 29.195895 |
| 109 | مصر | 6.544 | 539.952 | 256.729 | 83.661000 |
| 120 | المغرب | 5.265 | 171.234 | 97.530 | 32.924800 |

ملاحظة:

(*) صندوق النقد الدولي.

(**) تقديرات الأمم المتحدة وإحصاءات حكومية وطنية (2012، 2013):

المصدر: International Monetary Fund, «GDP (PPP) per Capita,» World Economic Outlook Database, April 2013, at: http://bit.ly/1MhQRwc.

إذا استثنيا النرويج والسعودية (على اعتبار «التحيز» الأكيد الذي يحدثه الريع النفطي)، فإن الفارق الشاسع في الأداء الاقتصادي الذي يفصل البلدان الإسكندنافية عن بلداننا العربية إنما يرجع لنجاعة أنظمتها المؤسساتية، واتساق سياساتها الاقتصادية المرحلية، وإنتاجية الإنسان الإسكندنافي العالية. وهو ما

(11) حين نجري مقارناتٍ دولية للدخل، غالبًا ما نعتمد القيم الحقيقية (التي يتم تصحيحها بتعادل القدرة الشرائية Purchasing power parity, PPP)، عوضًا عن القيم الإسمية التي قد تكون مضللةً في هذه الحالات.

تؤكده أيضًا معدلات الإنفاق المحلي الإجمالي على البحث والتطوير بوصفه أحد الأسس الرئيسة للاقتصاد الجديد القائم على قدرة الإنسان على الخلق والابتكار والإبداع:

الجدول (1-2)

الإنفاق المحلي الإجمالي على البحث والتطوير كنسبةٍ من الناتج المحلي الإجمالي (2000-2008)

(مع مقارنة بثلاث دولٍ عربية)

| الدولة | 2000 (أو أول سنة متوافرة) | 2008 (أو آخر سنة متوافرة) |
|---|---|---|
| السويد | 3.61 | 3.75 |
| الدانمارك | 2.18 | 2.72 |
| النرويج | 1.64 | 1.62 |
| المغرب | 0.29 | 0.64 |
| مصر | 0.19 | 0.23 |
| السعودية | 0.06 | 0.05 |

المصدر: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), *UNESCO Science Report, 2010: The Current Status of Science around the World* (Paris: UNESCO, 2010), pp. 474-478.

يفوق معدل الإنفاق المحلي الإجمالي على البحث والتطوير كنسبةٍ من الناتج المحلي الإجمالي في البلدان الإسكندنافية (2.7 في المئة) معدل البلدان الأكثر تقدمًا (2.3 في المئة). أما الدول العربية الثلاث (0.3 في المئة)، فتتوافق مع المعدل العربي الواهن (0.2 في المئة)[12]. وهذا ما يتضح بشكلٍ أكثر جلاءً من خلال عرض إجمالي الإنفاق المحلي الإجمالي على البحث والتطوير بالنسبة إلى الدول الإسكندنافية الثلاث (مقارنةً بالدول العربية الثلاث المماثلة):

---

(12) United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), *UNESCO Science Report, 2010: The Current Status of Science around the World* (Paris: UNESCO, 2010), pp. 474-478.

## الجدول (1-3)
## الإنفاق المحلي الإجمالي على البحث والتطوير (2002-2007)
## (مع مقارنة بثلاث دولٍ عربية)

| الدولة | الإنفاق المحلي الإجمالي على البحث والتطوير (PPP$) (بالآلاف) | | الإنفاق المحلي الإجمالي على البحث والتطوير بالنسبة إلى الفرد (PPP$) | | الإنفاق المحلي الإجمالي على البحث والتطوير بالنسبة إلى الباحث بدوام كامل (PPP$) (بالآلاف) | | الإنفاق المحلي الإجمالي على البحث والتطوير بالنسبة إلى مجموع الباحثين (PPP$) (بالآلاف) | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 2002 | 2007 | 2002 | 2007 | 2002 | 2007 | 2002 | 2007 |
| السويد | 10 360 405 | 12 781 239 | 1 155.1 | 1 388.6 | 215.0 | 265.1 | 127.4 | 166.0 |
| الدانمارك | 4 147 211 | 5 498 242 | 772.1 | 1 007.3 | 162.3 | 177.7 | 109.5 | 117.8 |
| النرويج | 2 792 174 | 4 522 390 | 615.3 | 948.8 | 142.7 | 142.7 | 83.9 | 99.6 |
| السعودية | 260 541 | 271 332 | 11.6 | 11.0 | - | - | - | 265.0 |
| المغرب | 477 528 | 764 824 | 16.2 | 24.8 | - | 38.3 | 18.5 | 27.2 |
| مصر | 833 714 | 911 473 | 11.0 | 11.4 | - | 18.5 | - | 9.5 |

المصدر: UNESCO, pp. 478-481.

يكفي هنا أن نعرض مستوى الإنفاق المحلي الإجمالي على البحث والتطوير بالنسبة إلى الفرد ليتجلى الفارق الشاسع بيننا وبين بلدان الشمال. ففي حين تنفق هذه البلدان ما ينوف على ألف دولار سنويًا بالنسبة إلى الفرد على البحث والتطوير، يتراوح إنفاق البلدان العربية بالنسبة إلى الفرد على البحث والتطوير ما بين 10 و20 دولارًا سنويًا! كما تتأكد هذه النتائج الباهرة أيضًا من خلال قرائن الابتكار والتكنولوجيا التي تمثل القلب النابض للاقتصاد الجديد. فقد ارتبط أداء النمو في اقتصادات بلدان الشمال الأوروبي في السنوات الأخيرة بزيادة استخدام التكنولوجيات الجديدة، والتي تعكس مدى جاهزية هذه البلدان للمشاركة والاستفادة من تطورات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. في الواقع، كانت هذه البلدان سباقةً لاستخدام تكنولوجيا المعلومات مقارنةً بمعظم البلدان منذ تسعينيات القرن الماضي، أي في الوقت الذي عرفت فيه ثورة تكنولوجيا المعلومات انطلاقتها الحقيقية، وحتى قبل ذلك بكثير. فعندما طور عالم الاجتماع الكندي مارشال ماكلوهان مفهوم «القرية العالمية» في ستينيات القرن الماضي[13]، كانت السويد

---

(13) Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (Toronto: University of Toronto Press, 1962).

البلد الأوروبي الذي يمتلك أكبر عددٍ من أجهزة التلفزيون والسيارات والهواتف بالنسبة إلى الفرد الواحد، متبوعًا مباشرة بالدانمارك. في ذلك الوقت، كان بعض الكتاب يتساءلون إذا كان الشباب الإسكندنافيون الذين تشبعوا في مراحلهم المبكرة من التنشئة الاجتماعية بمشاعر العفوية والمساواة سيجدون صعوبةً في التأقلم مع عالمٍ حيث كل شيءٍ هو تنظيمٌ صناعي، وتوقيت، وتسلسلٌ هرمي خطي[14]. وبعد ما يقارب النصف قرن، وبعدما أصبحت «القرية العالمية» حقيقةً واقعة، فإن هؤلاء الإسكندنافيين الشباب أنفسهم اليوم يشارفون عتبة التقاعد في بلدانٍ أصبحت الأكثر تكنولوجيا فائقة والأكثر اندماجًا في ديناميات العولمة في أوروبا من خلال شبكات التكنولوجيات الجديدة، كما يتبين جليًا من الجدول التالي:

## الجدول (1-4)
## دليل الابتكار والتكنولوجيا في الدول الإسكندنافية الثلاث
## (مع مقارنة بثلاث دولٍ عربية)

| الدولة | البحث والتطوير | | الابتكار | | | اقتناء التكنولوجيا | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | الإنفاق | الباحثون | المتخرجون في العلوم والهندسة | البراءات الممنوحة للمقيمين وغير المقيمين | المداخيل من رسوم التراخيص والحقوق | الحواسيب الشخصية | مستخدمو الإنترنت | الاشتراكات في الحزمة العريضة الثابتة للإنترنت |
| | (بالنسبة المئوية من الناتج المحلي الإجمالي) | (من كل مليون شخص) | (بالنسبة المئوية من المجموع) | (من كل مليون شخص) | (نصيب الفرد بالدولار) | (من كل 100 شخص) | (من كل 100 شخص) | (من كل 100 شخص) |
| | 2005-2010 | 2002-2010 | 2002-2011 | 2005-2010 | 2005-2010 | 2002-2009 | 2010 | 2010 |
| السويد | 3.6 | 5.017 | 25.0 | 147.1 | 619.4 | 88.1 | 90.0 | 31.8 |
| الدانمارك | 3.0 | 6.390 | 19.6 | 27.9 | - | 54.9 | 88.8 | 37.7 |
| النرويج | 1.8 | 5.503 | 15.3 | 334.0 | 101.9 | 62.9 | 93.3 | 35.3 |
| المغرب | 0.6 | 661.0 | 34.9 | 25.3 | 0.2 | 5.7 | 49.0 | 1.6 |
| مصر | 0.2 | 420.4 | - | 4.0 | 1.6 | 4.1 | 26.7 | 1.8 |
| السعودية | 0.1 | - | 35.8 | 7.1 | - | 65.7 | 41.0 | 5.5 |

المصدر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. تقرير التنمية البشرية، 2013: نهضة الجنوب: التقدم البشري في عالم متنوع (نيويورك: البرنامج، 2013)، ص 198-201.

---

(14) راجع مثلًا: Jean Parent, *Le Modèle suédois* (Paris: Calmann-Lévy, 1970).

وفقًا للمنتدى الاقتصادي العالمي، تأتي جل البلدان الإسكندنافية الثلاثة في طليعة المراتب الأولى عالميًا (فنلندا في المركز الأول والسويد في المركز الثالث والنرويج في المركز الخامس والدانمارك في المركز الثامن من الترتيب العالمي لقياس بيئة تكنولوجيا المعلومات لعام 2013)، فضلًا عن جاهزية استخدام تكنولوجيا المعلومات من لدن مختلف الأطراف المعنية[15].

من جهةٍ أخرى، غالبًا ما يعد التعليم من العوامل الرئيسة لنمو الإنتاجية الكلية لهذه العوامل وللنمو الاقتصادي بشكل عام، على الرغم من أن قياس رأس المال البشري هو أمرٌ صعب للغاية. فالمؤشرات من قبيل سنوات الدراسة أو التغير في التكوين التعليمي للعمل لا تحيط بجميع الآثار المحتملة للاستثمار في رأس المال البشري. وعلى هذا الصعيد أيضًا، تنفق بلدان الشمال الأوروبي في المتوسط نسبيًا بسخاءٍ على التعليم، والشباب في هذه البلدان يمكثون سنواتٍ عديدة على صفوف الدراسة؛ إذ نجد أن متوسط عمر الأشخاص في التعليم العالي مرتفعٌ جدًا في بلدان الشمال الأوروبي (24-25 سنة)، وهي نسبة أعلى بكثيرٍ مما هي عليه، على سبيل المثال، في الولايات المتحدة أو إيرلندا (20-21 سنة)[16].

كما تتجلى إحدى سبل إبراز النتائج الباهرة للنظم الاقتصادية الإسكندنافية القائمة على هذا الاستثمار في التعليم ورأس المال البشري في معدلات الحصول على جائزة نوبل (بجميع فئاتها: الكيمياء، والأدب، والسلام، والفيزياء، والطب، ومنذ عام 1968، الاقتصاد) بالنسبة إلى عدد السكان؛ إذ يتبين أن الدول الإسكندنافية تحتل المراتب الأولى في العالم. فإذا استثنينا جزر فارو التي تأتي في المرتبة الأولى على مستوى العالم وآيسلندا التي تأتي في المرتبة الرابعة (مع العلم أنهما قد حصدتا جائزة نوبل مرةً واحدة فقط لكلٍ منهما، وذلك بسبب عدد سكانهما المنخفض جدًا)، فإن الدول الإسكندنافية الثلاث الرئيسة تحتل جميعها مراكز بارزة: فالسويد تأتي في المركز الخامس عالميًا بنسبة 30300 فائزٍ بجائزة

(15) Beñat Bilbao-Osorio, Soumitra Dutta and Bruno Lanvin (eds.), *The Global Information Technology Report 2014: Rewards and Risks of Big Data* (Geneva: World Economic Forum, 2014), p. xxi.

(16) Torben M. Andersen [et al.], *The Nordic Model: Embracing Globalization and Sharing Risks*, ETLA B; 232 (Helsinki: Taloustieto Oy, 2007), p. 51.

نوبل بالنسبة إلى كل مليون نسمة، والدانمارك في المركز السادس عالميًا بنسبة 34915 فائزًا لكل مليون نسمة، والنرويج في المركز الثامن عالميًا بنسبة 21814 فائزًا لكل مليون نسمة. إضافة إلى ذلك، تعد السويد خامس أكبر دولة في العالم من حيث إجمالي عدد الحائزين على جائزة نوبل، بمجموع 29 فائزًا إلى غاية عام 2013 (بعد الولايات المتحدة في المركز الأول بمجموع 346 فائزًا، والمملكة المتحدة بمجموع 121 فائزًا، وألمانيا بمجموع 104 فائزين، وفرنسا بمجموع 59 فائزًا)[17].

لا غرو إذًا أن نجد البلدان الإسكندنافية وفقًا لتصنيفات مؤشر الابتكار العالمي لعام 2013 في الطليعة العالمية:

الجدول (1-5)

مؤشر الابتكار العالمي في الدول الإسكندنافية الثلاث (2013)

(مع مقارنة بثلاث دول عربية)

| الدولة | التصنيف العالمي | العلامة من مؤشر الابتكار العالمي | المؤسسات | رأس المال البشري والبحوث | البنية التحتية | مدى تطور السوق | مدى تطور بيئة الأعمال | نتاج المعرفة والتكنولوجيا | النتاج الإبداعي |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | (100-0) | | | | | | | |
| السويد | 2 | 61.36 | 89.9 | 62.5 | 63.1 | 71.8 | 52.0 | 54.1 | 55.6 |
| الدانمارك | 9 | 58.34 | 95.3 | 60.4 | 53.9 | 74.6 | 47.5 | 41.9 | 58.8 |
| النرويج | 16 | 55.64 | 93.4 | 55.2 | 60.7 | 62.5 | 45.2 | 36.1 | 59.7 |
| السعودية | 42 | 41.21 | 58.4 | 39.8 | 40.6 | 53.5 | 37.2 | 24.8 | 48.2 |
| المغرب | 92 | 30.89 | 57.7 | 30.5 | 28.1 | 41.5 | 19.0 | 23.2 | 29.7 |
| مصر | 108 | 28.48 | 43.9 | 28.3 | 33.7 | 35.8 | 27.4 | 18.0 | 28.2 |

المصدر: Soumitra Dutta and Bruno Lanvin (eds.), *The Global Innovation Index 2013: The Local Dynamics of Innovation* (Ithaca: Johnson Cornell University; Fontainebleau: INSEAD; Geneva: WIPO, 2013), pp. xx-xxi.

---

(17) NobelPrize.org (Official Web Site of the Nobel Prize), «All Nobel Prizes,» at: http://bit.ly/1hsXJdb.

كنتيجةٍ لهذه القواعد الاقتصادية الليبرالية الصلبة، تتمخض الاقتصادات الإسكندنافية عن نجاحاتٍ باهرة أبرزها في الآونة الأخيرة نجاحات أيكيا (Ikea). فإذا كانت السويد قد اخترعت المبدأ الجامع «بيت الشعب» (Folkhem)[18]، فإن هذا البيت سوف «يفرش» على يد إنغفار كامبراد. ولن يقتصر مؤسس شركة أيكيا على «تجهيز» البيت السويدي، بل سيتعدى ذلك إلى «فرش» العديد من البيوت الأوروبية، ثم العالمية عقب ذلك على نحو متزايد. ويتجلى هذا النجاح الباهر في أن أيكيا قد أصبحت في عام 2014 موجودة في القارات الخمس وفي 40 دولة، مع 361 متجرًا عملاقًا، و147000 عامل، برقم معاملات قدره 29.3 مليار يورو[19]. فعلى أساس المبادئ المبتكرة لـ «التوحيد القياسي» و«الجاهزية للتركيب»، تمكنت العبقرية التجارية لأيكيا في واقع الأمر من الاستفادة أيضًا من هوية السويد بجعل متاجرها وعلاماتها المميزة باللونين الأزرق والأصفر (ألوان العلم السويدي)[20].

إلى جانب أيكيا، يمكن أن نعدد أمثلة النجاحات الاقتصادية الإسكندنافية الأخرى على المستوى العالمي: نوكيا (Nokia)، سكايب (Skype)، روفيو (Rovio)، أنغري بيردس (Angry Birds)، أوتيكون (Oticon)، مايرسك (Maersk)، ليغو (Lego)، هينيز أند موريتز (H&M)، نوفو (Novo)، فولفو (Volvo)، إريكسون (Ericsson). فقد أصبح الإبداع يشكل هاجسًا بالنسبة إلى الشركات الإسكندنافية التي أضحت تستثمر بكثافةٍ في البحث والابتكار والتدريب. لا غرو إذًا أن نجد أن فنلندا مثلًا، التي لا يتجاوز عدد سكانها الخمسة ملايين ونصف المليون نسمة، تزخر بشركات التكنولوجيا الجديدة ذات الصيت والتنافسية العالميين من قبيل نوكيا أو أنغري بيردس أو سكايب.

---

(18) لتفصيل مبدأ «بيت الشعب»، راجع المبحث اللاحق.

(19) Ikea, *Ikea Group FY 14 Yearly Summary*, at: http://bit.ly/1OoynKu.

(20) يضرب انغفار كامبراد دائمًا المثل بنفسه في تمثل هذه الخصال، فهو لا يركب دائمًا سوى في الدرجات الاقتصادية في الطائرات، ولا يستقل أبدًا سيارات الأجرة بل دائمًا الحافلات العمومية، ويعيد استخدام أكياس الشاي لمرات عدة، وما إلى ذلك. كما تتجلى بعض أبرز المعالم الإسكندنافية المميزة لشركة أيكيا في وصية كامبراد عام 1976، إذ وضع فلسفته في تسع نقاط ضمن ما سماه «وصية تاجر أثاث»، لا يزال يجري توزيعها على موظفي الشركة إلى اليوم. وفي هذه الوصية، يجري التأكيد على حب العمل والبساطة واللباقة، إلى جانب العفاف والتواضع.

يضاف إلى ذلك تشجيع الشركات المبتدئة في الجيل الجديد من الأنشطة بوصفها أداة سياسةٍ أخرى لتحسين نمو الإنتاجية الكلية للعوامل. وعلى الرغم من أنه من الصعب العثور على مقاييس دقيقة للأنشطة المبتكرة والمبتدئة من الجيل الجديد، تكون سديدةً بالنسبة إلى النمو على المدى الطويل، فيمكن أن نعتبر مؤشرين رئيسين في هذا الصدد: التمويل برأس المال المجازف، والاستثمار في البحث والتطوير، وكلاهما يحظى باهتمامٍ ودعم منقطعي النظير في البلدان الإسكندنافية.

أخيرًا وليس آخرًا، جرت عادة الاقتصاديين الاعتماد أيضًا على مستويات التوظيف والإنتاجية من أجل تجلية الوضع الاقتصادي لبلدٍ معين، بحيث يمكن اعتبار النجاعة الاقتصادية لأي بلدٍ مرضيةً بالنظر إلى مستويات عالية للتوظيف والإنتاجية، ليس فحسب بدرجاتٍ كمية، وإنما أيضًا من منظور دينامي. ومقارنة مع بلدان أوروبية أخرى (بحكم التشابه في الخلفية الاقتصادية والمؤسسية والثقافية)، يتبين أن أداء الإسكندنافيين جيدٌ من حيث مستويات التوظيف والإنتاجية. فمستوى التوظيف يبقى مرتفعًا (نسبيًا بسبب ارتفاع معدل مشاركة قوة العمل النسوية في سوق العمل)، مع مستويات إنتاجية عاليةٍ أيضًا نسبيًا.

إذا ما نظرنا بشكلٍ أكثر تفصيلًا، نجد أن ما يهيكل سوق العمل السويدية هو درجة الحرية العالية السائدة فيه. ففي القطاع الخاص، تستطيع الشركات السويدية تسريح المأجورين لأسباب اقتصادية دونما حاجةٍ إلى إقرار برامج اجتماعية موازية مكلفة ومقيدة. وفي مقابل ذلك، ينبغي على الشركات التفاوض مع النقابات بشأن ظروف المغادرة واختيار المستخدمين الذين سوف يتم تسريحهم. والقاعدة الرئيسة المتبعة هي أن «الموظف أخيرًا هو المغادر أولًا»، مع الأخذ في الاعتبار الكفاءات المطلوبة في العملية الإنتاجية. وتترجم هذه القاعدة المركزية في سوق العمل السويدية روح التوافق السائدة بين أرباب العمل والعمال (المنضوين جلهم في النسيج النقابي). ويبقى من الممكن إحداث استثناء لهذه القاعدة، ولكن ذلك سوف يعني حينئذٍ تنازلاتٍ مكلفة (في الأغلب للطرفين).

في مقابل هذه المرونة، تعمل الدولة والشركاء الاجتماعيين على رعاية نظمٍ

سخية لإعانات البطالة وسياسات توظيف مكلفة ودعمها، كما يوضح ذلك مثلًا بار نودر، وزير المالية الأسبق، حين يؤكد أن الإجابة عن التحديات الراهنة، خصوصًا في ظل التنافسية العالية على السوق العالمية مع الهند والصين، يكمن في تطوير هذا النموذج، بمعنى الاستثمار في التدريب وتحسين القدرة التنافسية[21]. ويقدم بار نودر التعريف التالي للأمن الوظيفي: «ينبغي ألا يكون الأمن في أي حالٍ من الأحوال الحفاظ على الوظيفة الحالية. الأمن هو التأكد من أننا نستطيع الحصول على وظيفةٍ جديدة. وإذ يلمح بعضهم إلى أن تأمينات البطالة أو المرض هي مخصصاتٌ تجعل من السويديين سلبيين، فهي [في الواقع] تأميناتٌ نحن بأنفسنا من سددناها، وهي تساعد على جعلنا أكثر ابتكارًا وأكثر استعدادًا للتغيير!»[22].

إذا كان القطاع الخاص الإنتاجي يتمتع بحريةٍ كبيرة نسبيًا في طريقة اشتغاله، مع حدٍ أدنى لتشريعات الشغل، فينبغي أن تضمن في المقابل الاقتطاعات الضريبية أن لا يتم استبعاد أحدٍ من المجتمع، وذلك بفضل حمايةٍ سخية في حالة البطالة وسياسة تفعيلٍ متطورة. ونحن نتحدث هنا عن إجازات الوالدين السخية جدًا، مما يسمح للآباء بالاستمتاع بالأشهر الأولى لأطفالهم، أو الإجازات المرضية السهلة جدًا عندما يصاب هؤلاء الأطفال أنفسهم ولو بقليلٍ من المرض، فضلًا عن إجازات التفرغ. وباختصار، من السهل تمامًا داخل شركةٍ سويدية تصور أخذ إجازةٍ تستغرق بضعة أيام للبقاء إلى جنب الطفل المريض[23].

بالنظر إلى هذه المخرجات الاقتصادية والاجتماعية الإيجابية كلها، من الضروري طرح الأسئلة التالية: على أي أساسٍ اقتصادي انبثقت هذه النجاحات الإسكندنافية كلها؟ وما مدى ارتباط هذا الازدهار الاقتصادي بالنهج الليبرالي الذي تنتهجه هذه البلدان؟ وهل ينبغي أن توسم البلدان الإسكندنافية بالبلدان الليبرالية على الرغم من أنها تتضمن العديد من مكونات المشروع الاشتراكي؟

---

(21) Pär Nuder, Quoted in: Benjamin Huteau et Jean-Yves Larraufie, «Le Malentendu suédois,» *La Gazette de la société et des techniques*, no. 48 (Septembre 2008), p. 64.

(22) Ibid.

(23) أو حتى لأخذ قسطٍ من «الراحة»، إلى درجة أن «السويدي المتوسط» يتغيب عن العمل بسبب المرض عندما يحتاج إلى ترميم قاربه أو بيته، من دون اعتبار ذلك انتهازيةً أو غيابًا لروح العمل القوية.

فإذا نظرنا إلى المؤشرات الرئيسة الموجودة حاليًا لقياس مدى انفتاح الاقتصادات الوطنية وميولهم الليبرالية، سوف نجد أن الدول الإسكندنافية تصنف بجلاءٍ في مقدمها، بدءًا من تقرير التنافسية العالمي السنوي الذي يصدره «المنتدى الاقتصادي العالمي» منذ عام 2004، والذي يصنف الدول على أساس «مؤشر التنافسية العالمية» الذي يدمج جوانب التنافسية الاقتصادية الكلية والجزئية في مؤشرٍ واحد. ويقيم التقرير قدرة البلدان على توفير مستويات عالية من الازدهار لمواطنيها، وفقًا لمدى الاستخدام الإنتاجي للموارد المتاحة في إطارٍ تنافسي معين:

الجدول (1-6)

مؤشر التنافسية العالمية في البلدان الإسكندنافية (2012-2013)

(مع مقارنة بثلاث دول عربية)

| الدولة | الترتيب العالمي | 1. المؤسسات | 2. البنية التحتية | 3. بيئة الاقتصاد الكلي | 4. الصحة والتعليم الابتدائي | 5. التعليم العالي والتدريب | 6. نجاعة سوق السلع | 7. نجاعة سوق العمل | 8. تطوير الأسواق المالية | 9. الجاهزية التكنولوجية | 10. حجم السوق |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| السويد | 6 | 5.72 | 5.60 | 6.05 | 6.45 | 5.69 | 5.10 | 4.88 | 5.32 | 6.22 | 4.64 |
| النرويج | 11 | 5.70 | 5.02 | 6.80 | 6.41 | 5.67 | 4.89 | 5.02 | 5.31 | 6.08 | 4.34 |
| الدانمارك | 15 | 5.21 | 5.53 | 5.28 | 6.17 | 5.54 | 4.87 | 5.03 | 4.57 | 6.05 | 4.24 |
| السعودية | 20 | 5.13 | 5.18 | 6.69 | 5.92 | 4.65 | 4.79 | 4.31 | 4.71 | 4.60 | 5.07 |
| المغرب | 77 | 4.12 | 4.30 | 4.42 | 5.48 | 3.54 | 4.28 | 3.86 | 4.01 | 3.53 | 4.16 |
| مصر | 118 | 3.33 | 3.34 | 3.15 | 5.32 | 3.08 | 3.88 | 3.00 | 3.41 | 3.21 | 4.82 |

المصدر: Klaus Schwab (ed.), *The Global Competitiveness Report, 2013-2014* (Geneva: World Economic Forum, 2013), pp. 16-21.

وفقًا لمؤشر التنافسية العالمية، سواءٌ في ما يخص المتطلبات الأساسية أم ما يتعلق بمعززات النجاعة، تأتي البلدان الإسكندنافية في المراتب الخمسة عشرة الأولى في العالم، بمعنى كونها من بين أكثر الدول تنافسيةً وانفتاحًا في العالم، على الرغم من سياساتها الاجتماعية السخية. وهو ما يؤكده أيضًا مؤشر سهولة ممارسة أنشطة الأعمال الذي أنشأه البنك الدولي لتصنيف البلدان وفقًا لأفضل تنظيمٍ للشركات وأسهله، وأقوى حمايةٍ لحقوق الملكية، من منطلق أن هذه التنظيمات لها أثرٌ قوي في النمو الاقتصادي:

## الجدول (1-7)
## مؤشر سهولة ممارسة أنشطة الأعمال في البلدان الإسكندنافية (2013)
## (مع مقارنة بثلاث دول عربية)

| الترتيب العالمي (بالنسبة إلى 185 دولة) | الدولة | بدء نشاط اقتصادي | استخراج تراخيص البناء | الحصول على الكهرباء | تسجيل الملكية | الحصول على القروض | حماية المستثمرين | دفع الضرائب | التجارة عبر الحدود | إنفاذ العقود | تسوية حالات الإفلاس |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 5 | الدانمارك | 33 | 8 | 14 | 6 | 23 | 32 | 13 | 4 | 34 | 10 |
| 6 | النرويج | 43 | 23 | 14 | 7 | 70 | 25 | 19 | 21 | 4 | 3 |
| 13 | السويد | 54 | 25 | 9 | 35 | 40 | 32 | 38 | 8 | 27 | 22 |
| 22 | السعودية | 78 | 32 | 12 | 12 | 53 | 19 | 3 | 36 | 124 | 107 |
| 97 | المغرب | 56 | 79 | 92 | 163 | 104 | 100 | 110 | 47 | 88 | 86 |
| 109 | مصر | 26 | 165 | 99 | 95 | 83 | 82 | 145 | 70 | 152 | 139 |

**المصدر:** *Doing Business 2013: Comparing Business Regulations for Domestic Firms in 185 Economies*, 10th ed. (Washington, DC: World Bank; International Finance Corporation, 2013).

هنا أيضًا، تأتي البلدان الإسكندنافية في الطليعة (تأتي الدانمارك في المرتبة الخامسة عالميًا، والنرويج في السادسة، والسويد في المرتبة الثالثة عشرة)، في حين تظل البيروقراطية والمحسوبية والفساد وعدم الإيفاء بالعقود، وضعف استقلالية القضاء بعض أبرز سمات البلدان العربية. ونستخلص من ذلك أن **البلدان الإسكندنافية، على عكس ما يعتقد كثيرون، هي ليبراليةٌ بامتياز، وتدعم اقتصاد السوق والتنافس الحر إلى أبعد الحدود، وإلى مستوياتٍ يصعب تصديقها**. وإن كانت أغلب مقاربات «النموذج الإسكندنافي» لا تكاد تنظر سوى لشقه الاجتماعي، وتميز سياساته الاجتماعية ونجاحه، فنحن نؤكد هنا على أن **البلدان الإسكندنافية لم تكد تخطو خطوةً واحدة إلى اليسار في خلال فترة تطورها وازدهارها المعاصرة، إلا لتصاحبها بخطوتين إلى اليمين.**

هذا ما يؤكده أيضًا مؤشر الحرية الاقتصادية الذي يقيس الحرية الاقتصادية من خلال عشرة عناصر، وفق مقياس من 0 إلى 100 (إذ تمثل 100 الحد الأقصى من الحرية)، ثم يتم حساب متوسط النتائج العشر لإعطاء درجة الحرية الاقتصادية الشاملة بالنسبة إلى كل بلد:

## الجدول (1-8)

## مؤشر الحرية الاقتصادية في الدول الإسكندنافية الثلاث (2012)

## (مع مقارنة بثلاث دول عربية)

| الترتيب العالمي | الدولة | النتيجة الإجمالية | حقوق الملكية | الخلو من الفساد | الحرية الضريبية | الإنفاق الحكومي | حرية المقاولة | حرية العمل | الحرية النقدية | حرية التجارة | حرية الاستثمار | الحرية المالية |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 9 | الدانمارك | 76.1 | 90.0 | 94.0 | 39.8 | 5.9 | 98.4 | 91.1 | 80.0 | 86.8 | 85.0 | 90.0 |
| 18 | السويد | 72.9 | 90.0 | 93.0 | 39.6 | 21.0 | 93.2 | 53.6 | 82.1 | 86.8 | 90.0 | 80.0 |
| 31 | النرويج | 70.5 | 90.0 | 90.0 | 51.0 | 40.3 | 92.6 | 44.7 | 76.9 | 89.3 | 70.0 | 60.0 |
| 82 | السعودية | 60.6 | 40.0 | 44.0 | 99.6 | 52.2 | 58.2 | 69.2 | 65.7 | 77.3 | 40.0 | 50.0 |
| 90 | المغرب | 59.6 | 40.0 | 34.0 | 71.4 | 64.3 | 76.4 | 30.1 | 78.9 | 70.8 | 70.0 | 60.0 |
| 125 | مصر | 54.8 | 35.0 | 29.0 | 85.6 | 69.4 | 63.3 | 43.3 | 58.4 | 73.8 | 50.0 | 40.0 |

المصدر: Terry Miller [et al.], *2013 Index of Economic Freedom* (Washington, DC: Heritage Foundation; New York: Wall Street Journal, 2013), Executive Highlights, pp. 3-7, at: http://herit.ag/1R1ydbb.

أخيرًا، إذا نظرنا إلى مؤشر الفساد بوصفه أحد أبرز عوامل وهن البيئة الاقتصادية أو قوتها، سنجد وفقًا لمؤشر مدركات الفساد لعام 2013، أن الدانمارك جاءت في المرتبة الأولى عالميًا، متبوعةً بباقي البلدان الإسكندنافية (في المرتبتين الثالثة والخامسة على التوالي):

## الجدول (1-9)

## مؤشر مدركات الفساد لعام 2013

| الدولة | الترتيب العالمي (من أصل 177 دولة) | العلامة (من أصل 100) |
|---|---|---|
| الدانمارك | 1 | 90 |
| السويد | 3 | 89 |
| النرويج | 5 | 86 |
| السعودية | 63 | 46 |
| المغرب | 91 | 37 |
| مصر | 114 | 32 |

المصدر: منظمة الشفافية الدولية، الفساد حسب البلد/ الإقليم، 2013، في: http://bit.ly/1eCD7YL.

يصنف مؤشر مدركات الفساد هذا الذي تصدره «منظمة الشفافية الدولية» البلدان والأقاليم على أساس مستوى إدراك فساد القطاع العام بالاعتماد على بياناتٍ ذات صلة بالفساد من خلال مسوحات واستطلاعات رأي يوفرها العديد من المؤسسات الدولية المستقلة. ويمكن أن نلحظ بجلاءٍ من الجدول أعلاه أن البلدان الإسكندنافية الثلاثة تقارب علامة 90 - تتراوح درجات المؤشر من 0 (فاسد جدًا) إلى 100 (نظيف جدًا) - في حين تظل مستويات الفساد عالية جدًا في البلدان العربية الثلاثة (بمعدل 38).

ختامًا، تبدو جميع هذه النتائج الاقتصادية للبلدان الإسكندنافية مبهرةً على مستوياتٍ شتى، كما تتجلى أسسها الليبرالية التي يتغاضى عنها العديد من المقاربات الموسومة بالطابع الأيديولوجي. أما بالنسبة إلى المقارنة مع البلدان العربية الثلاثة، ومن ثم، مع البلدان العربية بأسرها، فنعتقد أن الأرقام التي أوردناها أعلاه تتحدث عن نفسها، ولا داعي للإطناب في التعليق عليها من أجل استيعاب البون الشاسع الذي يظل «يفصلنا» «عنهم».

## ثانيًا: الاقتران المذهل للنجاعة الاقتصادية بالمساواة الاجتماعية

النجاعة الاقتصادية مهمةٌ لذاتها وبوصفها شرطًا مسبقًا لتحقيق أهداف أخرى، لكنها ليست الهدف الحصري ولا الهدف الأكثر أهمية بالنسبة إلى أي شكلٍ مجتمعي. ومن ثم، يولي النظام السياسي الإسكندنافي أهميةً بالغة للاعتبارات الاجتماعية وتحقيق «المساواة الاجتماعية»، أو بشكلٍ أكثر شمولًا، لـ«العدالة الاجتماعية».

في هذا السياق، تتميز البلدان الإسكندنافية، مقارنةً بباقي بلدان العالم، حتى الأكثر تقدمًا منها، بدرجةٍ منخفضة من عدم المساواة في الدخل وبدرجةٍ عالية من الحراك الاجتماعي[24]. وتشير هذه الدينامية الاجتماعية إلى مستوى سلاسة

(24) يجري في الأغلب قياس درجة التفاوت في الدخل عبر معامل جيني لتوزيع الدخل بعد احتساب الضرائب والتحويلات. وفي حين يظل عدم المساواة في الدخل متقاربًا نسبيًا في معظم البلدان قبل الضرائب والتحويلات، فإن عدم المساواة في الدخل بعد الضرائب والتحويلات تختلف اختلافًا كبيرًا، وربما من شأنها أن تختلف بشكلٍ أكبر إذا أخذنا أيضًا الفوائد العينية في الاعتبار.

انتقال الدخل والثروة بين الأجيال؛ أي إلى طبيعة العلاقة بين مستويات دخل الآباء والأبناء وثروتهم. وإن كان يمكن بيسرٍ شرح لماذا يميل الأبناء إلى «وراثة» وضع آبائهم الاجتماعي والاقتصادي (انتقال الثروة عبر الإرث أو الهبة، ونقل سلوك التعلم والتصرف من الآباء إلى الأبناء وغير ذلك)، فإن سياسات إعادة التوزيع الأسرية، خصوصًا النظام التعليمي، هي من بين العناصر الأساسية التي تعمل في الاتجاه المعاكس وتساهم في سلاسة انتقال الدخل والثروة ودينامية الحراك الاجتماعي بين الأجيال.

على مستوى الجيل الواحد، تنعكس المساواتية في الدول الإسكندنافية بدرجةٍ خاصة من خلال السياسة الفاعلة لتكافؤ الدخل، مما لا يعني المعادلة الكاملة للمجتمع بالمستوى الوسطي[25]. وهذا العامل المساواتي ينعكس بدوره على الأداء الاقتصادي بأثرٍ رجعي كما سوف نرى ذلك لاحقًا[26].

كي نفهم جيدًا كيف بدأت تتوطد هذه السياسات الاجتماعية المساواتية في البلاد الإسكندنافية، علينا أن نرجع إلى خمسينيات القرن الماضي؛ إذ دافع حينها خبيران اقتصاديان سويديان عن كون معادلة الأجور عبر الشركات والصناعات السويدية من شأنها تعزيز التنمية الاقتصادية من خلال فرض زيادة الأجور حتى في الشركات أو الصناعات ذات الإنتاجية المنخفضة، مع الحفاظ على الأجور منخفضةً في الشركات ذات الإنتاجية العالية، ما دامت الأجور تختلف في نظام مفاوضةٍ لامركزي وفقًا لإنتاجية الشركة والصناعة، في حين أنها غير حساسةٍ في نظامٍ مركزي نسبيًا إلى ربحية المؤسسة[27].

---

(25) على سبيل المثال، كان يوجد في ترتيب فوربس لعام 2015 (الخاص بمليارديرات العالم)، عشرين مليارديرًا فحسب في السويد، وعشرة في النرويج، وخمسة في الدانمارك، وخمسة في فنلندا: Forbes, «The World's Billionaires, 2015,» at: http://onforb.es/1igJmJN.

(26) يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى ريتشارد ويلكنسون وكيت بيكيت اللذين يبينان بجلاءٍ أن المجتمعات المتساوية - بصفةٍ عامة وبطرائق عدة - هي أفضل من المجتمعات غير المتساوية: Richard Wilkinson and Kate Pickett, *The Spirit Level: Why Equality Is Better for Everyone*, Rev. ed. (London; New York: Penguin Books, 2010).

(27) أصبح يطلق على هذه المساهمة البارزة اسم «نموذج رين وميدنر» نسبةً إلى الاقتصاديين السويديين غوستا رين ورودولف ميدنر. راجع في ذلك مثلًا: Lennart Erixon, «The Rehn-Meidner Model in Sweden: Its Rise, Challenges and Survival,» Working Paper, Department of Economics, Stockholm University, Sweden, February 2008.

يمكن شرح هذه الآلية الاقتصادية عبر وجهين. فمن جهة، يجري ثني الصناعات ذات مستويات الإنتاجية المنخفضة عن البقاء في مجال الأعمال التجارية عن طريق دفع أجورٍ منخفضة مع نظام مركزي لتحديد الأجور. ومن جهةٍ أخرى، يجري ثني العمال في الصناعات ذات المستويات العالية من الإنتاجية عن جني كثير من فروق الإنتاجية على شكل أجورٍ أعلى. فعن طريق الحد من الأرباح في الشركات ذات الإنتاجية المنخفضة وزيادة الأرباح في الشركات ذات الإنتاجية العالية، يجري حث العمالة ورأس المال (أو إكراههما) على الانتقال من أنشطةٍ ذات إنتاجيةٍ منخفضة إلى أنشطةٍ ذات إنتاجيةٍ عالية، ومن ثم زيادة النجاعة الاقتصادية الكلية مع تحسين المساواة بين القطاعات المختلفة في آنٍ واحد[28].

من ثم، شجعت سياسة انضغاط الأجور بشكلٍ مباشر على حركة رأس المال من الأنشطة الأقل إنتاجيةً إلى الأنشطة الأكثر إنتاجية، لكن التأثير في حوافز العمال لتغيير المهن قد كان متفاوتًا: ففي حينٍ أن انضغاط الأجور من شأنه أن يزيد فقدان الوظائف في الصناعات ذات الإنتاجية المنخفضة وخلق فرص العمل في الصناعات ذات الإنتاجية العالية، فإن أرباب العمل في الشركات ذات الإنتاجية العالية يفقدون القدرة على جذب العمال مع عرض أجورٍ أعلى. وقد ردت الحكومة والنقابات وأرباب العمل على هذه المشكلة بمجموعةٍ من السياسات الفاعلة في سوق العمل التي دعمت حركة العمال من صناعةٍ إلى أخرى مع برامج التدريب والمنح لتغطية إنفاق العامل المتحرك. ومن أجل حماية أرباب العمل الأكثر إنتاجًا من تقويض سياسة الحد من الأجور عبر تقديم مزايا سخية للعمال، ضغطت كونفدرالية أرباب العمل السويدية في اتجاه تأميم الحكومة وتوفير الرعاية الصحية والمعاشات التقاعدية[29]. وفي هذا الصدد، بينت إحدى الدراسات بشأن نمو الإنتاجية في السويد أن المفاوضة التضامنية (Solidaristic bargaining) قد بسطت مبدأ «الأجر المتساوي للعمل المتساوي» من صناعةٍ واحدة إلى الاقتصاد

(28) Jonas Agell and Kjell Lommerud, «Egalitarianism and Growth,» *Scandinavian Journal of Economics*, vol. 95, no. 4 (1993), pp. 559-579; Karl Ove Moene and Michael Wallerstein, «Pay Inequality,» *Journal of Labor Economics*, vol. 15, no. 3 (July 1997), pp. 403-430.

(29) Peter Swenson, *Capitalists against Markets: The Making of Labor Markets and Welfare States in the United States and Sweden* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2002).

بأكمله، ثم انتقلت بعد ذلك إلى ما وراء الطلب على «الأجر المتساوي للعمل المتساوي» نحو هدف «الأجر المتساوي لجميع الأعمال»[30]، في حين يبين كلٌ من موني ووالرشتاين أن الإنفاق على التأمين الاجتماعي على فقدان الدخل بسبب البطالة والعجز والمرض والإصابات المهنية يرتفع مع تراجع عدم المساواة في الأجور[31]. فإذا كان التأمين سلعةً عادية، فإن السياسة التي ترفع دخل أغلبية العمال بأقل من متوسط الدخل سوف تزيد من الطلب السياسي على سياسات التأمين الاجتماعي.

بإيجاز، كان لضغط الفوارق في الأجور في البلدان الإسكندنافية آثار اقتصادية واجتماعية وسياسية بعيدة المدى، تمثلت في زيادة وتيرة التنمية الاقتصادية من جهة، وفي التخفيف من حدة التوترات الاجتماعية والصراعات السياسية من جهةٍ ثانية.

لذا نجد أن النمط الإسكندنافي يتميز، فضلًا عن النجاح الاقتصادي الباهر الذي عرضنا أعلاه لبعض أوجهه البارزة، بأقل درجة تفاوتٍ للدخل في العالم، سواءٌ على المستوى الأفقي (التفاوت بين المواطنين) أم على مستواه العمودي (بحسب فئات السن)[32]. ولا يقف البعد الاجتماعي في هذه البلدان عند مستوى المساواتية النسبية للدخل، بل يتعداه إلى ترتيباتٍ اجتماعية أعمق يسود فيها التضامن والتعاون والتكامل، والتوافق والإجماع، يعبر عنها جميعها أفضل ما يعبر مفهوم «بيت الشعب».

من أجل تحديد أصول هذا المفهوم المركزي للنمط الاجتماعي الإسكندنافي، ينبغي أن نعود إلى عام 1928، حين ألقى زعيم الحزب الاشتراكي الديمقراطي

---

(30) Douglas A. Hibbs and Håkan Locking, «Wage Dispersion and Productive Efficiency: Evidence for Sweden,» *Journal of Labor Economics*, vol. 18, no. 4 (2000), pp. 755-782.

(31) Karl Ove Moene and Michael Wallerstein: «Inequality, Social Insurance, and Redistribution,» *American Political Science Review*, vol. 95, no. 4 (December 2001), pp. 859-874 and «Earnings Inequality and Welfare Spending: A Disaggregated Analysis,» *World Politics*, vol. 55, no. 4 (July 2003), pp. 485-516.

(32) Walter Korpi and Joakim Palme, «The Paradox of Redistribution and Strategies of Equality: Welfare State Institutions, Inequality and Poverty in the Western Countries,» *American Sociological Review*, vol. 63, no. 5 (October 1998), p. 674.

السويدي، بير ألبين هانسون، خطابًا تاريخيًا أمام البرلمان جاء فيه: «قواعد البيت [«البيت السويدي»، واستطرادًا «البيت الإسكندنافي»] هي الجماعة الأهلية (Community) والشعور بالتضامن. ولا يعترف البيت الطيب بمن هم أصحاب امتيازات أو من هم مهملون، ولا بمن هم ذوو حظوة أو من هم بلا آباء. لا أحد سوف يكون ازدرائيًا تجاه الآخر أو سوف يسعى للحصول على امتيازاتٍ على حساب الآخرين؛ ولن يضطهد القوي الضعيف أو ينهبه. في البيت الطيب، تسود المساواة والتقدير والتعاون والتآزر... وهذا سوف يعني انهيار الحواجز الاجتماعية والاقتصادية كلها التي تفصل بين المواطنين ما بين ذوي حظوة ومهملين، وحكام وتابعين، وناهبين ومنهوبين. فالمجتمع السويدي ليس حتى الآن البيت الطيبَ للمواطن. بطبيعة الحال، تسود هنا المساواة الشكلية، والمساواة في الحقوق السياسية، لكن اجتماعيًا لا يزال يوجد مجتمعٌ طبقي، مثلما أنه توجد من الناحية الاقتصادية ديكتاتورية القلة. والاختلافات صارخةٌ في بعض الأحيان؛ ففي حين يعيش بعضهم في القصور، يعتبر آخرون أنفسهم محظوظين لأن بإمكانهم العيش في أكواخهم المخصصة، حتى خلال برد الشتاء؛ وبينما يعيش بعضهم في الوفرة، يتنقل العديدون من بابٍ إلى باب طلبًا للقمة الخبز، ويقلق الفقراء بشأن اليوم التالي حيث المرض والبطالة وغيرهما من المصائب كامنة. وإذا كان المجتمع السويدي سوف يصبح البيت الطيب للمواطن، فينبغي حينها القضاء على الفوارق الطبقية، وتطوير الرعاية الاجتماعية، وحدوث تسويةٍ اقتصادية ... وتحقيق الديمقراطية وتطبيقها أيضًا في المجالين الاقتصادي والاجتماعي»[33].

يتعلق الأمر إذًا بنوعٍ من الكينزية الاقتصادية المقترنة بـ«حلةٍ إيمانية» ترسخت لدى الإسكندنافيين ونجت من اضطرابات التاريخ المعاصر. فطموح بير ألبين هانسون كان اقتصاديًا واجتماعيًا في آنٍ معًا، يهدف إلى إخراج البلاد نهائيًا من ربقة الفقر الذي دفع بمئات الآلاف من السويديين (وجميع الإسكندنافيين عمومًا) إلى الهجرة إلى أميركا. لذلك كان مثله الأعلى هو بناء مجتمعٍ يضمن لكل مواطن، كيفما كان جنسه أو طبقته الاجتماعية أو أصله، أمنه الماديّ. فقد

(33) Quoted in: John Rogers, «The Swedish Welfare State: Yesterday, Today and Tomorrow,» Memo, Uppsala University, 2002, at: http://bit.ly/1QbG6dN.

كان حلمًا أن يذر الإسكندنافيون خلفهم الارتعاش من البرد في ليالي الشتاء التي لا تنتهي، وأن يودعوا الوجبات الزهيدة من البطاطا والسمك المملح، وأن يتغلبوا على ويلات السل والمياه الروحية التي عاثت فيهم فسادًا. وكانت هذه هي ولادة «بيت الشعب» الذي بدأ ببرنامج بناءٍ ضخم جمع في الآن ذاته الدولة والبلديات والتعاونيات، وكان الهدف منه ضمان سكنٍ لائق للجميع؛ سكنٌ يكون مضاءً بشكلٍ جيد، مع التدفئة المركزية، والتهوية، والمطبخ والحمام. وانطلاقًا من عام 1933، بدأت في السويد مضاعفة إنتاج البناء مرتين. ومن وجهة نظر الاقتصاد الكلي بالنسبة إلى بلدٍ كانت الصادرات تشكل فيه المحركَ الرئيس للنمو، سوف يخلق «بيت الشعب» بهذه الطريقة سوقًا محلية حقيقية تغطي انهيار الطلب الخارجي بسبب الأزمة العالمية وتنقل عنه البدل. وعلى الرغم من أن الحرب العالمية الثانية سوف تضع حدًا لحالة «الانتشاء» الاقتصادية هذه، فإن البلاد ستحافظ على قاعدةٍ صناعية سليمة لتتمكن من ثم في عام 1945 من أن تلبي حاجات أوروبا في إعادة الإعمار.

على المنوال نفسه، تم في النرويج المجاورة أيضًا صوغ خمسة أهداف محددة لمجتمع ما بعد الحرب، وفقًا لبرنامج «نرويج المستقبل» (Framtidens Norge) الذي أعلن عنه الاتحاد العام النرويجي لنقابات العمال في عام 1944 والذي يتمثل في ما يلي: «[أ] أن يتم منح جميع المواطنين القادرين على العمل فرص العمل بشروطٍ منصفة، [ب] أن يتوافر لجميع المواطنين سكنٌ [بمواصفات] إنسانية، [ج] أن يكون لجميع المواطنين [فرصة] الحصول على تغذيةٍ كافية، [د] أن يتم تأمين فرص التعليم والتدريب لكل طفلٍ بغض النظر عن الوضع الاقتصادي لوالديه، [هـ] أن تكون الساكنة قاطبةً آمنةً من المعاناة نتيجة المرض، أو البطالة، أو الشيخوخة»[34].

بدأت حينئذٍ توفر القروض من دون فائدةٍ للمتزوجين حديثًا، وتمنح بدلات السكن وبدلات البطالة، والتعويضات العائلية، والتأمينات الأبوية، والمساعدات

(34) Haakon Lie et al., *Framtidens Norge* (1945). Quoted in: Nik Brandal, Øivind Bratberg and Dag Einar Thorsen, *The Nordic Model of Social Democracy* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), p. 60.

الاجتماعية، ومعاشات العجز بالنسبة إلى مدمني الكحول، وتعويضات تكميلية للعميان، وتعويضات للأرامل، وطب الأسنان المجاني للأطفال حتى سن الثامنة عشرة، وما إلى ذلك. وكنتيجةٍ مباشرة وفورية، تراجع معدل وفيات الرضع، وازداد مدى العمر، حيث إن صيغة «من المهد إلى اللحد» قد أصبحت صيغةً ملائمة بشكلٍ خاص لنظام الرعاية الاجتماعية في الدول الإسكندنافية (والسويد على وجه الخصوص)[35].

سوف يصف لاحقًا غوستاف مولر، وهو الذي يعد المهندس الفعلي والحقيقي لـ«بيت الشعب»، على اعتبار بقائه وزيرًا للشؤون الاجتماعية لمدةٍ تقارب العشرين سنة، هذه الفترة بـ«الثورة السلمية التي غيرت مستوى معيشة الجماهير في بلادنا». فقد تواترت الإنجازات الاقتصادية والاجتماعية عقب ذلك إلى درجة أن السويدي غوران هاج الذي ألف كتابًا عن هذه الفترة من التاريخ، كتب يقول: «كانت الخطوة الأولى نحو الاشتراكية الطوباوية».

يبقى أن نشير - إلى جانب الدور المهم الذي قام به كلٌّ من بير ألبين هانسون وغوستاف مولر - إلى الدور المركزي للزوجين ميردال اللذين يمكن اعتبارهما المنظرين الحقيقيين لتصميم «بيت الشعب»[36]؛ إذ أدى كلاهما معًا دورًا رئيسًا في تطوير المشروع الديمقراطي - الاجتماعي في ثلاثينيات القرن الماضي وأربعينياته، مثلًا عبر الفكرة الجوهرية أن تحسين مستويات المعيشة للأسر بتزامنٍ مع تحسين وضع المرأة من شأنه الزيادة في معدل المواليد. فمن خلال إشارتهما إلى أن النساء العاملات يتسمن بمعدلات زواج وإنجاب أقل من غيرهن، قد أكد

---

(35) في عام 1962 مثلًا، خصصت الدولة 34 في المئة من ميزانيتها للإنفاق الاجتماعي، في مقابل 12.5 في المئة في عام 1939. واليوم، تصل مستويات إجمالي الإنفاق على الرعاية الاجتماعية لدى بلدان الشمال الأوروبي إلى 26.4 في المئة من الناتج المحلي الإجمالي في فنلندا و32.5 في المئة في السويد و30 في المئة في الدانمارك: François-Xavier Merrien, «Les Modèles de l'État-providence et le système français: Les Différents types de l'État-providence,» *Cahiers français*, no. 330: *Le Modèle social français* (Janvier-Février 2006), pp. 3-8.

(36) يتعلق الأمر بغونار ميردال، وهو اقتصادي ديمقراطي - اجتماعي حائز على جائزة نوبل في الاقتصاد في عام 1974، وزوجته ألفا ميردال، وهي عالمة تربية واجتماع ديمقراطية - اجتماعية، وحائزة أيضًا على جائزة نوبل للسلام في عام 1982.

آل ميردال ضرورة إجراء إصلاحاتٍ لتمكين المرأة من التوفيق بين العمل والأسرة من دون تكلفةٍ مستعصية، محققين بذلك تفكيكًا مهمًا للبراديم القائم من خلال تقديم حق المرأة ليس من وجهة نظر حقها في الوصول إلى سوق العمل، وإنما من وجهة نظر الحق في الأمومة بالنسبة إلى المرأة العاملة! وسوف يولد تبعًا لذلك في السويد وفي غيرها من الدول الإسكندنافية نموذجٌ للأم العصرية متسقٌ مع المجتمع العصري.

أفرزت هذه الرؤى الفاعلة برامج رفاهية اجتماعية تشمل جميع مواطني البلدان الإسكندنافية، «من الملك حتى المتسول» وفقًا لتعبير أولي كانغاس وجواكيم بالمي[37]. وأصبحت هذه السياسة الاجتماعية أيضًا مكونًا أساسيًا من مكونات التكامل السياسي لهذه البلدان وشروط تنسيق سوق العمل المشتركة فيها، حيث أصبحت برامج الرفاهية ومستوى الضرائب تتفاعل مع التغيرات التي تشهدها سوق العمل.

في الواقع، يوجد العديد من برامج الرفاهية الاجتماعية في ميادين متنوعة تؤثر في مستويات الحياة في البلدان الإسكندنافية كالإسكان والتربية والتعليم، والكثير من التحويلات غير النقدية، وهي تؤثر بدرجات متفاوتة في مداخيل المواطنين، إذ تظهر الدراسات المقارنة أن مستوياتها هي أعلى من مثيلاتها في الدول الغربية الأخرى[38]. ويلقى نظام الرعاية الصحية الشامل على وجه الخصوص دعمًا واسعًا من مواطني هذه البلدان، الأمر الذي يفسر ضعف القطاع الخاص بهذا المجال.

بشكلٍ عام، يتمثل حجر الزاوية في هذا النظام في التحكم بالأجور والضرائب، أو بالأحرى في الانضواء الطوعي للجميع في هذا النظام، ما يسمح بالحد من عدم

(37) Olli Kangas and Joakim Palme, «The Development of Occupational Pensions in Finland and Sweden: Class Politics and Institutional Feedbacks,» in: Michael Shalev (ed.), *The Privatization of Social Policy?: Occupational Welfare and the Welfare State in America, Scandinavia, and Japan* (Houndmills: Macmillan Press; New York: St. Martin's Press, 1996), pp. 211-240.

(38) Elisabeth Steckmest, «Noncash Benefits and Income Distribution,» Working Paper, Syracuse University, Syracuse, 1996, pp. 40-58.

المساواة وإرساء أسس جديدة للعيش المشترك والتنمية والتطوير. وسواءٌ اعتبره بعضهم «رأسمالية معتقة» أو اعتبره آخرون «اشتراكية متحضرة»، فإن هذا النموذج الاقتصادي والاجتماعي يمثل في واقع الأمر «طريقًا ثالثة» في عالمٍ ظل طويلًا ثنائي القطب قبل أن يتهاوى مع سقوط حائط برلين في أعماق تروسٍ الرأسمالية النيوليبرالية المنتشية بالنصر.

في هذه الطريق الثالثة، تكتسي مسألة تمويل السياسات الاجتماعية أهميةً بالغة، ما دامت تتعلق بالنظام الاقتصادي التحفيزي. ولذلك نجد مثلًا أن الدانمارك قد عمدت من أجل تمويل البرامج الاجتماعية إلى مراجعة أنماط اقتطاعاتها. فبين عامي 1987 و1989، اختار البلد ضريبةً اجتماعية على القيمة المضافة، ما يعني أن تكاليف العمالة قد انخفضت من 50 في المئة إلى 30 في المئة مع زيادة 3 في المئة في ضريبة السلع والخدمات. وعلى عكس ما يعتقد بعض الخبراء، لم يكن لهذا الإجراء أي تأثيرٍ في التضخم، بل قد استفاد الاقتصاد الدانماركي منه برمته: انخفاضٌ كبير في معدل البطالة وفائض ميزانية ونموٌ قوي وميزانٌ تجاري إيجابي.

ينبغي أن نؤكد هنا أن وجود نقاباتٍ محلية قوية لم يكن في حقيقة الأمر عقبةً حقيقية أمام تحديث سوق العمل والسياسات الضريبية، بمعنى أن علاوات الأجور قد حدت التوسع في القطاعات الأكثر إنتاجية ولم تجعل الفوارق في الأجور الكبيرة بين القطاعات الحديثة والتقليدية تعوق النمو الاقتصادي. فقد أخذت المركزية النقابية مسألة تحديد الأجور من بين أيدي النقابات التي تمثل العمال ذوي الأجور العالية نسبيًا ووضعته بين أيدي قادة الحركة العمالية كلها. والذي يجعل التجربة الإسكندنافية استثنائية بكل المقاييس هو أن سياسة ضغط الأجور كانت طوعيةً وليس بالإكراه، وأنها قد جرى تنفيذها على يد الحركة النقابية نفسها التي شملت أعضاء العديد من العمال ذوي الأجور العالية الذين سوف يصبحون مقيدين أكثر باسم قدرٍ أكبر من مساواة الأجور.

من ثم، فإن التحدي الكبير الذي يواجهه من يسعى لاستلهام الدروس الإسكندنافية في البلدان العربية هو سياسيٌ في الأساس: كيف يمكن لحركةٍ

سياسية ديمقراطية ذات علاقات وثيقة مع النقابات تنفيذ استراتيجية تنموية تقوم على تقييدٍ (طوعي) للأجور؟

زيادةً على ما سبق، كان اتحاد أرباب العمل الإسكندنافي إحدى المجموعات المركزية التي دعمت المركزية في ثلاثينيات القرن الماضي وأربعينياته، ودعمت المفاوضة التضامنية في الخمسينيات والستينيات[39]، في حين كان أرباب العمل قادرين على زيادة الأرباح الإجمالية عن طريق خفض التفاوت النسبي في الأجور بالنسبة إلى جدول الأجور المرتبط بالمفاوضة اللامركزية، وحتى بالنسبة إلى جدول الأجور المرتبط بسوق العمل التنافسية التي يحدد فيها أرباب العمل الأجور من جانبٍ واحد[40].

أفرزت هذه التوازنات والديناميات الاجتماعية نظامًا اجتماعيًا متماسكًا ومتسقًا مع الديناميات الاقتصادية الجارية. فهذا النموذج يدعم الحراك المهني والجغرافي على نطاقٍ واسعٍ من خلال حمايةٍ منخفضة للعمالة، تقابلها امتيازاتٌ سخية بدل البطالة، وسياساتٌ ناشطة وطموحة في سوق العمل، تهدف إلى تحسين المهارات وتنشيط العاطلين عن العمل[41]. ومن أجل ذلك، غالبًا ما يجري تقديم هذا النموذج الإسكندنافي (خصوصًا الدانماركي في هذا السياق بالذات) بوصفه مثالًا يحتذى، خصوصًا في أوقات الأزمات.

بدأ يزهر، انطلاقًا من هذه الأرضية الخصبة، العديد من الإنجازات الاجتماعية على مستوياتٍ عدة، سوف نسعى في النصف الباقي من هذا المبحث لاستكشاف تمثلاتها على أرض الواقع، مستهلين بمؤشر التنمية البشرية الذي يعتبر أكثرها دلالةً وبيانًا:

---

(39) Peter Swenson: *Fair Shares: Unions, Pay, and Politics in Sweden and West Germany*, Cornell Studies in Political Economy (Ithaca: Cornell University Press, 1989) and «Bringing Capital Back In, or Social Democracy Reconsidered: Employer Power, Cross-Class Alliances, and Centralization of Industrial Relations in Denmark and Sweden,» *World Politics*, vol. 43, no. 4 (July 1991), pp. 513-544.

(40) Karl Ove Moene and Michael Wallerstein: «Pay Inequality,» and «Does the Logic of Collective Action Explain the Logic of Corporatism?,» *Journal of Theoretical Politics*, vol. 15, no. 3 (2003), pp. 271-297.

(41) Elke Viebrock and Jochen Clasen, «Flexicurity and Welfare Reform: A Review,» *Socio-Economic Review*, vol. 7, no. 2 (2009), pp. 305-331.

## الجدول (1-10)

## دليل التنمية البشرية في البلدان الإسكندنافية الثلاثة (2013)

## (مع مقارنة بثلاث دول عربية)

| تنمية بشرية | الترتيب عالميًا | الدول | دليل التنمية البشرية | متوسط العمر المتوقع عند الولادة | متوسط سنوات الدراسة | متوسط سنوات الدراسة المتوقع |
|---|---|---|---|---|---|---|
| مرتفعة جدًا (>0.8) | 1 | النرويج | 0.944 | 81.5 | 12.6 | 17.6 |
| | 10 | الدانمارك | 0.900 | 79.4 | 12.1 | 16.9 |
| | 12 | السويد | 0.898 | 81.8 | 11.7 | 15.8 |
| مرتفعة (>0.71) | 34 | السعودية | 0.836 | 75.5 | 8.7 | 15.6 |
| متوسطة (>0.535) | 110 | مصر | 0.682 | 71.2 | 6.4 | 13.0 |
| | 129 | المغرب | 0.617 | 70.9 | 4.4 | 11.6 |

**المصدر:** برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية، 2014: المضي في التقدم: بناء المنعة لدرء المخاطر** (نيويورك: البرنامج، 2014)، ص 158-160.

إن تربع دولة إسكندنافية على عرش الترتيبات العالمية على أساس التنمية البشرية هو أبرز دليل على أن الاهتمام الكوني بالنموذج الإسكندنافي مؤسسٌ على قرائن قوية. فالنرويج تحتل المرتبة **الأولى عالميًا** بنسبة 0.955، والبلدان الإسكندنافية جميعها تأتي ضمن المراتب الخمسة والعشرين الأولى في العالم (فمباشرةً بعد الدانمارك التي تأتي في المرتبة العاشرة عالميًا، والسويد في المرتبة الثانية عشرة، نجد آيسلندا في المرتبة الثالثة عشرة، وفنلندا في المرتبة الرابعة والعشرين). وإن كان هذا الفارق الشاسع في دليل التنمية البشرية يتحدث بنفسه عن جسامة البون التنموي الاجتماعي والاقتصادي لما «هم» عليه وما «نحن» عليه، فمن شأن النظر عن قربٍ في مكونات هذا الدليل أن يوضح بشكل جلي

طبيعة هذا التباين. ولنبدأ بالنظر إلى مؤشرات الصحة، لنتبين أن قطعية هذا الرصد هي ذاتها:

### الجدول (1-11)
### دليل الصحة في البلدان الإسكندنافية الثلاثة (2012)
### (مع مقارنة بثلاث دول عربية)

| الدول | التغطية بالتحصين | | معدلات الوفيات | | | | نوعية الرعاية الصحية | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | الخناق والشهاق والكزاز | الحصبة | الرضع | دون سن الخامسة | البالغون الإناث | البالغون الذكور | الأطباء | الرضا بنوعية الرعاية الصحية |
| | (بالنسبة المئوية من الأطفال في عمر السنة) | | (من كل 1000 مولود حي) | | (من كل 1000 من البالغين) | | (من كل 1000 شخص) | (نسبة المجيبين بالرضا) |
| | 2010 | 2010 | 2010 | 2010 | 2009 | 2009 | 2005-2010 | 2007-2009 |
| النرويج | 99 | 93 | 3 | 3 | 50 | 83 | 4.1 | 68 |
| السويد | 99 | 96 | 2 | 3 | 47 | 74 | 3.6 | 81 |
| الدانمارك | 93 | 85 | 3 | 4 | 65 | 107 | 3.4 | 82 |
| السعودية | 98 | 98 | 15 | 18 | 102 | 186 | 0.9 | 69 |
| مصر | 97 | 96 | 19 | 22 | 130 | 215 | 2.8 | 53 |
| المغرب | 99 | 98 | 30 | 36 | 87 | 126 | 0.6 | - |

المصدر: المرجع نفسه، 2014، ص 178-180.

يتبين الأمر ذاته حين ننظر إلى مؤشرات التعليم سواءٌ من حيث إنجازاته «الكمية»، أم من حيث قرائنه «الكيفية» التي يعبر عنها تقرير التنمية البشرية، خصوصًا من خلال المؤشر الفرعي «الرضا بنوعية التعليم»:

## الجدول (1-12)
## دليل التعليم في الدول الإسكندنافية الثلاث (2012)
## (مع مقارنة بثلاث دول عربية)

| الدول | التحصيل العلمي | | النسبة الإجمالية للالتحاق بالتعليم | | | نوعية التعليم | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | معدل إلمام البالغين بالقراءة والكتابة | السكان الحاصلون على التعليم الثانوي على الأقل | الابتدائي | الثانوي | العالي | الرضا بنوعية التعليم | معدل التسرب من التعليم الابتدائي |
| | 2005-2010 | 2010 | 2002-2011 | 2002-2011 | 2002-2011 | 2011 | 2002-2011 |
| | (بالنسبة المئوية من فئة 15 سنة وما فوق) | (بالنسبة المئوية من فئة 25 سنة وما فوق) | (بالنسبة المئوية) | | | (نسبة المجيبين بالرضا) | (نسبة المتسربين من فوج من الملتحقين) |
| النرويج | - | 95.2 | 99.0 | 110.0 | 73.8 | - | 0.5 |
| السويد | - | 85.0 | 100.0 | 100.0 | 70.8 | 61.6 | 1.0 |
| الدانمارك | - | 99.4 | 99.0 | 117.0 | 74.4 | 64.5 | 0.5 |
| السعودية | 86.6 | 54.6 | 106.0 | 101.0 | 36.8 | 61.8 | 6.7 |
| مصر | 72.0 | 51.2 | 106.0 | 85.0 | 30.4 | 42.6 | - |
| المغرب | 56.1 | 28.0 | 114.0 | 56.0 | 13.2 | 41.6 | 9.5 |

المصدر: المرجع نفسه، 2014، ص 182-184.

يبقى تذليل الفوارق بين الجنسين والتمكين الإيجابي للمرأة أحد أكثر القرائن دلالة على نجاح النظام الاجتماعي الإسكندنافي على المستوى السياسي كما على المستويين الاقتصادي والرمزي (الخطابي على وجه الخصوص). ويبين دليل الفوارق بين الجنسين بجلاءٍ هذا التميز الإسكندنافي على المستوى العالمي، ومن باب أولى مقارنةً بالبلدان العربية:

## الجدول (1-13)

## دليل الفوارق بين الجنسين في الدول الإسكندنافية الثلاث (2012)

## (مع مقارنة بثلاث دول عربية)

| الدول | دليل الفوارق بين الجنسين | الترتيب | نسبة وفيات الأمهات (عدد وفيات الأمهات لكل 100000 ولادة حية) (2010) | معدل خصوبة المراهقات (عدد الولادات لكل 1000 امرأة من الفئة العمرية 15-19) | المقاعد في المجالس النيابية (بالنسبة المئوية للنساء) | الإناث من ذوي التحصيل العلمي الثانوي على الأقل (بالنسبة المئوية من الفئة العمرية 25 سنة وما فوق) (2005-2012) | معدل مشاركة الإناث في القوى العاملة (بالنسبة المئوية من الفئة العمرية 15 سنة وما فوق) (2011) |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| النرويج | 0.068 | 5 | 7 | 7.8 | 39.6 | 97.4 | 61.5 |
| السويد | 0.055 | 2 | 4 | 6.5 | 44.7 | 84.4 | 59.4 |
| الدانمارك | 0.057 | 3 | 12 | 5.1 | 39.1 | 99.3 | 59.8 |
| السعودية | 0.682 | 145 | 24 | 22.1 | 0.1 | 50.3 | 17.7 |
| مصر | 0.590 | 126 | 66 | 40.6 | 2.2 | 43.4 | 23.7 |
| المغرب | 0.444 | 84 | 100 | 10.8 | 11.0 | 20.1 | 26.2 |

المصدر: المرجع نفسه، ص 168-170.

تظل الأرقام والبيانات تتحدث عن نفسها، من قبيل نسبة 0.1 في المئة كتمثيلية نيابية للنساء السعوديات[42].

نخلص أخيرًا إلى دليل التكامل الاجتماعي بوصفه اقتباسًا دقيقًا للوضع الاجتماعي في البلدان المختلفة:

---

(42) في الآن ذاته، من الضروري الاحتراز في تأويل نسب أخرى من قبيل نسبة 11 في المئة كتمثيلية نيابية للنساء في المغرب؛ إذ إنها تبقى «صورية» ومرتبطة بلوائح وطنية لا تعبر عن واقع حال المرأة وتمكينها السياسي «الحقيقي».

الجدول (1-14)
دليل التكامل الاجتماعي في الدول الإسكندنافية الثلاث (2007-2011)
(مع مقارنة بثلاث دول عربية)

| الدول | رفاهية الفرد | | | النظرة إلى المجتمع (بالنسبة المئوية للمجيبين بنعم) | | | الشعور بالأمان (بالنسبة المئوية للمجيبين بنعم) |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | الرضا العام بالحياة (من 0 إلى 10) | الرضا بحرية الخيار (نسبة الإجابة بالرضا) | الرضا بالوظيفة (نسبة الإجابة بالرضا) | الثقة بالأفراد | الثقة بالمجتمع المحلي | الثقة بالحكومة الوطنية | |
| النرويج | 7.6 | 93.0 | – | – | 92.8 | 54.0 | 81.0 |
| السويد | 7.5 | 93.0 | 91.8 | 55.0 | 92.5 | 64.0 | 78.0 |
| الدانمارك | 7.8 | 93.0 | 94.0 | 60.0 | 93.4 | 47.0 | 79.0 |
| السعودية | 6.7 | 57.0 | 81.8 | 36.0 | 85.9 | – | 77.0 |
| مصر | 4.1 | 57.0 | 64.7 | 22.0 | 61.0 | 63.0 | 58.0 |
| المغرب | 5.1 | 54.0 | 65.4 | 58.0 | 69.4 | 60.0 | 67.0 |

المصدر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية، 2013، ص 185-189.

يضاف إلى هذه العناصر الاجتماعية الجزئية والكلية كلها معيارية السلم الاجتماعي. فبناء «بيت الشعب» صاحبه إرساء مناخ عام متسق ومستقر وموسوم بشبه قدسية السلم الاجتماعي ونبذ الصراعات والنزاعات العنيفة: «إذا حدث انقلابٌ في السويد، فإن الحكومة الثورية سوف تبدأ بتقديم العشاء للوزارة البرجوازية التي أطاحتها... وسوف يسارع الرأسماليون إلى رد هذه المجاملة!». هذا ما صرح به فلاديمير لينين ذات مرة، خلال زيارة له إلى استكهولم![43]

التسوية والحل التفاوضي، إضافة إلى النفور من المواجهة هي شعارات هذه البلدان وروح أممهم. ومن المهم هنا الإشارة إلى أن استعمال مفهوم «النموذج السويدي» كان يعني في الأصل مبدأ التفاوض بين أرباب العمل والنقابات، كشكلٍ من أشكال العقد الاجتماعي بين العمل ورأس المال تقوم عليه دولة الرفاه. وقدْ

(43) Quoted in: Michel Hastings, «Le Modèle nordique: Avant-propos,» *Revue internationale de politique comparée*, vol. 13, no. 3 (2006), p. 373.

مثل إنشاء النقابة الكونفدرالية (Landsorganisationen i Sverige, LO) في عام 1898 حدثًا رئيسًا في تاريخ الحركة العمالية السويدية. فعلى عكس الدول الأوروبية الأخرى، حدثت الموجة الصناعية المتأخرة والسريعة في آنٍ واحدٍ بشكلٍ كبير من المواجهة بين أرباب العمل والعمال. وظلت هذه الحركة النقابية متحدةً إلى اليوم، وقريبةً من الحزب الاشتراكي الديمقراطي من دون الانحراف إلى أقصى اليسار الشيوعي. واليوم، تقريبًا هناك نسبة 60 في المئة من ساكنة السويد موظفةٌ و80 في المئة منها منضويةٌ في العمل النقابي.

أخيرًا، تلخص صيغة «الأمن المرن» (Flexicurity) صيغةً تسعى للجمع بين الأفضل من كلا العالمين: المرونة لصاحب العمل، والأمن للموظف. فأرباب العمل الدانماركيين، على غرار نظرائهم الأميركيين أو البريطانيين، بإمكانهم إقالة الموظفين من دون إشعارٍ أو تعويض أو خطةٍ اجتماعية للتسريح. وفي المقابل، لدى الموظفين ضمانٌ للحصول على تعويضات لائقة بدلًا من البطالة لمدة أربع سنوات على الأقل، كما لديهم الإمكانية للقيام بتدريبٍ مهني إذا لزم الأمر. وفي الواقع، حين جرى إنشاء هذا النظام في عام 1994، كان يوجد حينها في الدانمارك رسميًا ثلاثمئة ألف عاطل عن العمل (10 في المئة من القوى العاملة)، قبل أن يجري تقليصهم إلى أقل من مئة ألف في عام 2001، ثم إلى أقل من سبعة وأربعين ألفًا في حزيران/ يونيو 2008 (قبيل أن تصل الأزمة العالمية إلى سواحل بحر البلطيق). ولا يحظى هذا النظام برضى العمال والموظفين فحسب بل أيضًا برضى الشركات. ومن ثم، فلا غرو أن تحتكر الدانمارك المراكز الأولى في التصنيف العالمي لأرباب العمل، بعد أن تمكنت في نحو عشر سنواتٍ من زيادة معدل التوظيف وخفض معدل البطالة من 9.6 في المئة من قوة العمل في عام 1993، إلى 6.2 في المئة في تشرين الثاني/ نوفمبر 2004، ثم إلى 4.8 في المئة في عام 2005، ثم إلى 3.5 في المئة في عام 2007 (هذا المعدل هو أقل بكثيرٍ من المتوسط الأوروبي 8.8 في المئة)[44].

في الدانمارك دائمًا، يظل الإطار التشريعي منحصرًا في حدوده الدنيا، ولا يحدد القانون الحد الأدنى للأجور أو ساعات العمل القانونية، كما لا يحمي الحق

(44) Olivier Truc, «Le Modèle danois en question,» *Le Monde*, 24/1/2007, p. 31.

في الإضراب أو يفرض أي عقد عمل نموذجي. فعلى سبيل المثال، لاستعمال الإضرابات لتسوية الخلافات العماليّة وقع استخدام أسلحةٍ مدمرة في بلدان أخرى! وفي حالة الفصل، لا ينص القانون على دفع صاحب العمل التعويضات. فحين يخسر العامل وظيفته، يتلقى 90 في المئة من راتبه السابق، مع حدٍ أقصى لمدةٍ أقصاها أربع سنوات. وفي المتوسط، يتلقى العاطلون عن العمل 23200 يورو (حوالى 35000 دولار). أما بالنسبة إلى أولئك الذين لا يستفيدون من التأمين ضد البطالة، فهناك مساعدةٌ بلدية اجتماعية مشروطة بالبحث الحثيث عن وظيفة. والتأمين ضد البطالة هو نظامٌ طوعي يديره 35 صندوقًا خاصًا، ومخولٌ من لدن الدولة وذو رابطٍ وثيق بالنقابات (كما أوردنا ذلك أعلاه، معدل الانضواء في النقابات يصل إلى نحو 80 في المئة!).

## ثالثًا: الاتساق البيئي الإسكندنافي

وضع برادايم التنمية المستدامة خلال الثلاثين سنةً الماضية تصورًا جديدًا للمصلحة العامة يشمل الفهم التقليدي للنمو الاقتصادي ويتجاوزه للأخذ في الاعتبار الجوانب البيئية والاجتماعية التي ترتبط بالرؤية بعيدة الأمد للتنمية التي تلبي احتياجات الحاضر من دون الإضرار بقدرة الأجيال المقبلة على تلبية احتياجاتها الخاصة. ويبدو بذلك كأن هذا التصور الجديد قد وضع خصيصًا للبلدان الإسكندنافية التي سوف ترى الفولكهايم (بيت الشعب) يتحول تدريجًا إلى اللون الأخضر.

ليس من قبيل المصادفة أن نجد أن هذه البلدان قد حققت نجاحاتٍ باهرة على مستوى حماية البيئة خلال العقود الأخيرة، وعلى مستويات إنسانية متلازمة، تدعم جميعها الإنجازات الاقتصادية والاجتماعية وتعززها. فمباشرةً بعد مؤتمر استكهولم في عام 1972 الذي مثل الاجتماع العالمي الأول بشأن البيئة، وضعت الدول الإسكندنافية سياسةً بيئية للحد من استخدام المواد الكيميائية، وفرض ضرائب أو حظر المواد الضارة، وتعزيز «إعادة التدوير». وهي تدابير سوف تلهم في ما بعد باقي دول أوروبا ودول العالم. فعلى سبيل المثال، رئست الوزيرة الأولى النرويجية غرو هارلم برونتلاند اللجنة الدولية للبيئة والتنمية (المسماة «لجنة برونتلاند») في عام 1987، وهي التي أصدرت تقرير «مستقبلنا المشترك» (تقرير

برونتلاند) الذي صاغ لأول مرة مصطلح «التنمية المستدامة». وأدت توصيات اللجنة لاحقًا إلى عقد مؤتمر قمة الأرض في ريو دي جانيرو في عام 1992؛ إذ جرى اعتماد البرنامج العالمي للتنمية المستدامة (جدول أعمال القرن 21).

أصبحت البيئة منذ ذلك الحين تمثل هم الجميع في الدول الإسكندنافية. ففي السويد على سبيل المثال، وضعت البلديات «جدول أعمال 21» الخاص بها. ومن الشمال إلى الجنوب، أصبح السويديون منخرطين في مقارباتٍ إيكولوجية إن بشكلٍ فردي أو من خلال جمعيات، بصنع السماد الطبيعي الخاص بهم، وفرز النفايات، وركوب الدراجات الهوائية ووسائل النقل العام عوضًا عن السيارات الخاصة، وما إلى ذلك. ونتائج هذا التحول في السلوك اليومي هي جد ملموسةٍ اليوم؛ فالأطباء يصفون القليل من المضادات الحيوية ويراهنون على الأجسام المضادة في أجسام المرضى، وتقوم جميع الشركات السويدية تقريبًا بنشر تقريرٍ بيئي سنوي، في حين أن مساحات العمل مريحةٌ وصحية، ومرافق ذوي الحاجات الخاصة وفيرة، ويمكن تنفس الهواء النقي في شوارع استكهولم أو الاستحمام في مياهها.

فضلًا عن ذلك، اتخذت الدول الإسكندنافية خطواتٍ استباقية في مجال الطاقات المتجددة، من جهةٍ بسبب الإرادة السياسية القوية، ومن جهةٍ أخرى بسبب امتلاكها أصولًا طبيعية مهمة (الطاقة الكهرومائية في النرويج أو الطاقة الحرارية الأرضية في آيسلندا). فمنذ 20 عامًا، تمثل طاقة الرياح أصالة السياسة الطاقية في الدانمارك، في حين تساهم الريح بنحو 20 في المئة من إنتاج الطاقة في الدانمارك. ومؤخرًا، انتقل الإسكندنافيون بشكلٍ كبير إلى الاهتمام بطاقة الرياح البحرية وإنتاجها، سواءٌ لاعتباراتٍ جمالية (التلوث البصري الذي تسببه مئات توربينات الرياح)، أم لاعتبارات نجاعة تقنية (كون الرياح أكثر انتظامًا في البحار). إلى درجة أن الدانمارك مثلًا أصبحت تطمح للتحرر كليةً من النفط خلال السنوات المقبلة، حيث تحل الطاقات المتجددة بشكل كامل (الوقود الحيوي وطاقة الرياح وطاقة المد والجزر) محل الطاقة الأحفورية بحلول عام 2050[45]. ويكفي أن

(45) وكالة الطاقة الدانماركية، «سيناريوهات الطاقة للأعوام 2020 و2035 و2050»، في: مجلة استشراف للدراسات المستقبلية، 2016 (2016).

نلقي نظرةً على أبرز المؤشرات البيئية، ليتجلى لنا بشكلٍ ملموس هذا الشغف الإسكندنافي بالطبيعة وحمايتها والحفاظ عليها للأجيال المقبلة:

الجدول (1-15)
دليل البيئة في الدول الإسكندنافية الثلاث (2012)
(مع مقارنة بثلاث دول عربية)

| الدول | إمدادات الطاقة الأولية | | الموارد الطبيعية | | | | الانبعاثات |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | الوقود الأحفوري | الطاقة المتجددة | مساحة الغابات | سحب المياه العذبة | الأنواع المهددة بالانقراض | السكان الذين يعيشون على أراضٍ متدهورة | ثاني أكسيد الكربون |
| | (بالنسبة المئوية من المجموع) | | (بالنسبة المئوية من مساحة الأراضي) | (بالنسبة المئوية من مجموع الموارد المائية المتجددة) | (بالنسبة المئوية من كل الأنواع) | (بالنسبة المئوية) | (ميغاطن) |
| | 2009 | 2009 | 2010 | 2003-2012 | 2011 | 2010 | 2008 |
| النرويج | 58.8 | 43.3 | 33.1 | 0.8 | 6.9 | - | 50 |
| السويد | 32.7 | 34.8 | 68.7 | 1.5 | 4.9 | - | 49 |
| الدانمارك | 80.4 | 17.4 | 12.8 | 10.8 | 6.3 | 9.0 | 46 |
| السعودية | 100.0 | 0.0 | 0.5 | 943.3 | 8.8 | 4.0 | 434 |
| مصر | 96.3 | 3.8 | 0.1 | 119.0 | 8.9 | 25.0 | 210 |
| المغرب | 92.5 | 4.9 | 11.5 | 43.4 | 15.2 | 39.0 | 48 |

المصدر: المرجع نفسه، ص 202-205.

يكفي أن نأخذ من بين هذه المؤشرات مثلًا نسبة سحب المياه العذبة (بالنسبة المئوية لمجموع الموارد المائية المتجددة)، ليتبين لنا أنها تبلغ بالكاد معدل 4.3 في المئة بالنسبة إلى الدول الإسكندنافية الثلاث، مع نسبةٍ قياسية بالنسبة إلى النرويج الغنية بمواردها المائية تصل إلى 0.8 في المئة! في حين نجد أن السعودية تسجل ثالث أعلى مستوى في العالم لسحب المياه العذبة (بالنسبة المئوية من مجموع الموارد المائية المتجددة) بنسبة 943.3 في المئة![46]

(46) تأتي السعودية مباشرةً بعد الإمارات العربية المتحدة بنسبة 2032 في المئة!! والكويت بنسبة 2465 في المئة! (المرجع نفسه).

ينعكس هذا الوعي البيئي إجمالًا على جميع السياسات العامة، ويتبلور في «روح اقتصاد»[47] أو «روحٍ إيكولوجية» تقف وراء صوغ جميع السياسات في هذه البلدان، مخصبةً إياها بهمّ التحكم بالموارد وحكامتها الجيدة، بغض النظر عن تحديات الميزانية أو الموارد المتاحة.

الجدول (1-16)

دليل التحكم بالموارد في الدول الإسكندنافية الثلاث (2012)

(مع مقارنة بثلاث دول عربية)

| الترتيب عالميًا | الدول | النفقات الحكومية العامة على الاستهلاك النهائي (بالنسبة المئوية من الناتج المحلي الإجمالي) | | الإنفاق العام على الصحة (بالنسبة المئوية من الناتج المحلي الإجمالي) | | الإنفاق العام على التعليم (بالنسبة المئوية من الناتج المحلي الإجمالي) | | الإنفاق العام للأغراض العسكرية (بالنسبة المئوية من الناتج المحلي الإجمالي) | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 2000 | 2011 | 2010 | 2011 | 2000 | 2005-2010 | 2000 | 2010 |
| 1 | النرويج | 19.3 | 21.5 | 6.4 | 8.0 | 6.6 | 7.3 | 1.7 | 1.5 |
| 7 | السويد | 25.8 | 26.6 | 7.0 | 7.8 | 7.2 | 7.3 | 2.0 | 1.3 |
| 15 | الدانمارك | 25.1 | 28.6 | 6.8 | 9.7 | 8.3 | 8.7 | 1.5 | 1.5 |
| 57 | السعودية | 26.0 | 19.8 | 3.1 | 2.7 | 5.9 | 5.6 | 10.6 | 10.1 |
| 112 | مصر | 11.2 | 11.3 | 2.2 | 1.7 | – | 3.8 | 3.2 | 2.0 |
| 130 | المغرب | 18.4 | 15.4 | 1.2 | 2.0 | 5.8 | 5.4 | 2.3 | 3.5 |

المصدر: المرجع نفسه، ص 174-176.

يكفي هنا أيضًا أن نتوقف عند مؤشرٍ واحدٍ فحسب (الإنفاق العام للأغراض العسكرية) لنلحظ انعكاسات الروح الإسكندنافية الإيكولوجية على السياسات العامة؛ ففي حين تنفق البلدان الإسكندنافية ما معدله 1.4 في المئة من الناتج

(47) يدل الاقتصاد في «روح الاقتصاد» على مفهوم «الوسطية». فلغةً، «القصد في الشيء خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير ... يقال فلانٌ مقتصد في النفقة، وقد اقتصد واقتصد فلانٌ في أمره أي استقام»: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، «قصد»، في: http://bit.ly/1Lkv8To.

المحلي الإجمالي على الأغراض العسكرية، فإن السعودية تنفق أكثر من 10 في المئة من ناتجها المحلي الإجمالي للغرض ذاته، وهي ليست بذلك نشازًا داخل عالمنا العربي.

من جهةٍ أخرى، سوف تنعكس هذه الروح الإيكولوجية الإسكندنافية على مستويات اجتماعية وإنسانية عدة، من قبيل السياسات لفائدة المعوقين التي تقدم دليلًا آخر على تميز النهج الإسكندنافي الذي يكاد يتسامى عن الحداثة إلى مستوياتٍ مابعد حداثية.

## رابعًا: الأوجه المتعددة للاستدامة الإسكندنافية

بعد أن انطلق النقاش بشأن التخصيصات الفردية لفائدة المعوقين في السويد منذ بدايات الثمانينيات على يد بعض الجمعيات التي استوحت الحركة الأميركية «العيش المستقل»[48]، أصبح القانون السويدي لعام 1994 لفائدة المعوقين[49]

(48) «العيش المستقل» (Independent living) هي فلسفةٌ وطريقةٌ خاصة للنظر إلى الإعاقة والمجتمع، وحركةٌ عالمية لأشخاص معوقين يعملون من أجل تقرير المصير واحترام الذات وتكافؤ الفرص. وفي معظم البلدان، يعتبر أنصار حركة «العيش المستقل» أن الأفكار المسبقة ووجهات النظر الطبية نحو الإعاقة تساهم في المواقف السلبية تجاه الأشخاص ذوي الإعاقة، وتصورهم بوصفهم مرضى، معيبين ومنحرفين، كشأنٍ يخص التدخل المهني، وكعبء على أنفسهم وعلى أسرهم، يعتمدون على المساعدات الخيرية من الآخرين. ومن وجهة نظر «العيش المستقل»، لهذه الصور النمطية عواقب على فرص المعوقين لتربية أسرٍ خاصة بهم، والحصول على التعليم والعمل، ما يؤدي بدوره إلى أشخاص معوقين يشكلون نسبةً كبيرة من الفقراء في أي بلد. أما فلسفة العيش المستقل فتفترض أن الأفراد المعوقين هم أفضل العارفين بحاجاتهم، ولذلك ينبغي أن يأخذوا بزمام المبادرة، بشكلٍ فردي وجماعي، في تصميم أفضل الحلول وتعزيزها، ومن ثم ينبغي لهم تنظيم أنفسهم من أجل السلطة السياسية. ففي فلسفة العيش المستقل، ينظر إلى الأشخاص المعوقين في المقام الأول بوصفهم مواطنين، وبشكلٍ ثانوي فحسب بوصفهم مستهلكين للرعاية الصحية وإعادة التأهيل والخدمات الاجتماعية. وعلى اعتبار أنهم مواطنون في المجتمعات الديمقراطية، تطالب حركة العيش المستقل أن يكون لدى الأشخاص المعوقين الحق نفسه في المشاركة في مجموعة الخيارات نفسها، ودرجة الحرية، وتقرير المصير في الحياة، والحياة اليومية، والمشروعات الحياتية التي يعتبرها باقي المواطنين أمرًا مسلمًا به.

(49) نتحدث عن «المعوقين» عوضًا عن «المعاقين» على اعتبار أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية هي السبب في عدم تمكنهم من العيش بشكلٍ مستقل، في حينِ أن كلمة «المعاقين» تجعل الإعاقة لازبةً، عوض أن تركز على دور المجتمع في درئها.

واحدًا من أكثر القوانين تقدميةً في العالم. فعلى الرغم من أن أول تجربةٍ تعاونية من هذا القبيل في عام 1987 واجهت معارضةً قوية من لدن بعض الذين ينظرون إلى هذا النسق من الدعم الاجتماعي بوصفه خدمةً نخبوية جدًا، في حين خشي آخرون شكلًا من أشكال خصخصة الخدمات يتعارض مع تقاليد دولة الرفاه، فإن ضغط حركة المعوقين كان قويًا بما يكفي لتمرير القانون في عام 1994[50]. ونص هذا القانون على إغلاق المؤسسات المتخصصة (بما في ذلك مستشفيات الأمراض النفسية، وذلك لأن السويد لا تفرق بين الإعاقة الجسدية والإعاقة العقلية)، ومنح جميع الأشخاص ذوي الإعاقة وسائل العيش باستقلالية والمشاركة في حياة المجتمع. يتعلق الأمر إذًا بمفهومٍ للإعاقة تقدمي جدًا، حيث لا يعتبرها متأصلةً في الشخص، بل بالأحرى نتيجةً للعقبات التي يواجهها هذا الأخير في الحياة اليومية. ومن ثم، أصبح يحق لكل المعوقين الحصول على مساعدٍ شخصي ومسكنٍ شخصي، فضلًا عن أنه يمكنه أخذ عطلة عند الأقارب أو في أماكن خروج مع توفير وسائل نقلٍ مخصصة لهذا الغرض.

استطاعت السويد أن تفعل هذا القانون وتعززه على الرغم من أن شرط الإدماج الذي يقوم عليه يثير قيودًا جديدة جمةً في ما يخص العمارة والعمران. فعلى سبيل المثال لا الحصر، وفقًا لهذا القانون، فإن البلديات ملزمةٌ - من بين قيودٍ عدة أخرى - بخفض الأرصفة، وجعل الأماكن العامة مجهزة بسلالم أو مصاعد مواتية لأصحاب الإعاقة، أو أزرار يمكن الوصول إليها، وما إلى ذلك.

لكنها إن كانت سخيةً جدًا، فإن سياسةً من هذا القبيل لها في الوقت نفسه تكلفة عالية جدًا. غير أن هذه التكلفة تحظى بالدعم الطوعي لدافعي الضرائب/ المواطنين، وذلك لسببين: **الأول** لأن المنطق التضامني له السبق على المنطق الفرداني (يمكن رؤية «مقابل» الضرائب)، **والثاني** لأن تكييف المجال الحيوي للمعوقين هو في الواقع تكييفه للجميع، سواءٌ كانوا معوقين أم أصحاء (أسوياء): فمن هم ليسوا معوقين في وقتٍ مبكر من اليوم أو في زمنٍ معين قد يصبحون

(50) أصبحت حركة المعوقين متأصلةً في المجتمع السويدي، إلى درجة أنها تضم حاليًا نحو نصف مليون عضو في بلدٍ مكون من تسعة ملايين ونصف نسمة!

كذلك عندما تصير لديهم حاجةٌ إلى عكازين لإصابةٍ صغيرة، أو بالنسبة إلى أمٍ مع عربة أطفال، أو بالنسبة إلى شخصٍ متقدم في السن.

من ثم، لا تقتصر هذه الروح الإسكندنافية المستدامة على تعظيم «الناتج المحلي الإجمالي»، بل تتعداه إلى تعظيم «السعادة الإجمالية». وهذا ما يمكن أن نلمسه من خلال مؤشر «السعادة المحلية الإجمالية»[51] الذي أطلقته منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية في أيار/ مايو 2011 كبديلٍ حقيقي ومستدام من المعيار «الاقتصادوي»[52] الحصري «الناتج المحلي الإجمالي»:

الجدول (1-17)

مؤشر «السعادة المحلية الإجمالية» في الدول الإسكندنافية الثلاث (2013)

| الترتيب[53] | الدولة | السكن | الدخل | الوظيفة | العلاقات الاجتماعية | التعليم | البيئة | المشاركة المدنية | الصحة | الرضا | الأمن | التوازن العمل- الحياة |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 2 | السويد | 6.1 | 4.6 | 7.1 | 7.6 | 8.2 | 9.7 | 8.7 | 8.8 | 9.3 | 8.2 | 8.7 |
| 4 | النرويج | 7.4 | 3.8 | 8.6 | 8 | 7.1 | 9.2 | 6.4 | 8.0 | 9.6 | 9.1 | 9.1 |
| 7 | الدانمارك | 5.9 | 3.9 | 7.5 | 8.4 | 7.4 | 8.9 | 7.0 | 7.2 | 9.1 | 8.7 | 9.8 |

المصدر: OECD, «OECD Better Life Index,» Accessed on 14/7/2013, at: http://bit.ly/JdHxfM.

يشتمل هذا المؤشر على وصفٍ شامل لنوعية الحياة في كل بلدٍ وقياسٍ لأدائها في دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية الأربعة وثلاثين، وبشكلٍ

---

(51) جاء تطوير هذا المؤشر في عقب تقريرٍ أعدته «لجنة جوزف ستيغليتز» بناءً على طلبٍ حكومي فرنسي في عام 2009.

(52) مفهوم «اقتصادوي» (Economistic) ذو حمولةٍ قدحية لنقد وثلب المقاربات ذات النزعة الاقتصادية المفرطة التي تركز حصريًا على الأبعاد الاقتصادية المحض وتقصي بشكلٍ منهجي جميع الأبعاد الأخرى، سواءٌ كانت اجتماعية أم سياسية أم غيرها، بترابطٍ مع هيمنة النظرية النيوكلاسيكية على الفكر والأحادية النيوليبرالية على الواقع.

(53) يضم هذا الترتيب دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية فحسب، لكن هذا يعني ضمنيًا أنه ينطبق أيضًا على المستوى العالمي!

تدريجي في الدول الناشئة التي يطلق عليها الـ «بريكس»[54]. ويمكن هنا أن نلحظ بجلاءٍ أن الإسكندنافيين هم من بين الشعوب الأكثر «سعادةً» في العالم، ليس من حيث مستوى الرفاهية الاقتصادية العالية فحسب، وإنما أيضًا من حيث جميع الأبعاد المتعددة التي يغطيها الأحد عشر مؤشرًا فرعيًا للرفاهية: السكن والدخل والوظيفة والعلاقات الاجتماعية والتعليم والبيئة والمشاركة المدنية والصحة والرضا، والأمن، وتوازن العمل - الحياة. فعلى مستوى هذه المؤشرات، نجد أن الدول الإسكندنافية الثلاث تحصل على معدل 7.8 من أصل 10!

## خامسًا: ثقافة السلم والانفتاح على الخارج

مثل استقبال المهاجرين وطالبي اللجوء السياسي عنصرًا آخر اقترن بدول الشمال الإسكندنافية ونقل صورةً إيجابية عن «النموذج الإسكندنافي». فخلال سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، استضافت هذه البلدان العديد من المهاجرين، سواءٌ من الباحثين عن العمل أم من اللاجئين أم طالبي اللجوء السياسي أم غيرهم. فمثلًا، كان 3 في المئة من سكان الدانمارك في عام 1980 من المهاجرين أو من المتحدرين من مهاجرين، بينما ارتفع هذا الرقم في عام 2010 إلى 10 في المئة. ويأتي ثلثا هؤلاء المهاجرين من بلدان خارج الاتحاد الأوروبي تشترك في كونها عرفت الحرب: تركيا، لبنان، البوسنة والهرسك، باكستان، الصومال، العراق، إيران. وعلى الرغم من الضرر الكبير الذي ألحقه الانعطاف الحاد إلى أقصى اليمين[55] بالصورة التي كانت تنبثق من انفتاح البلدان الإسكندنافية خلال العقد الأخير، فإن هذا الجانب يظل مركزيًا في تمثلنا للنموذج الإسكندنافي.

---

(54) «بريكس» (BRIICS) اختصارًا للدول التالية: البرازيل وروسيا والهند وأندونيسيا والصين وجنوب أفريقيا.

(55) في الدانمارك مثلًا، عمدت حكومة المحافظين لأندرس فوغ راسموسن التي عملت بين عامي 2001 و2011 يدًا في يدٍ مع الحزب اليميني المتطرف «حزب الشعب الدانماركي» (Dansk Folkeparti)، إلى خفض حقوق المهاجرين بشكلٍ كبير، فضلًا عن الزيادة في الرقابة على المهاجرين والتضييق على ظروف استقبالهم (بما في ذلك طالبي اللجوء)، وصولًا إلى انسحاب الدانمارك من اتفاقية شينغن بغرض إعادة التحكم بالحدود البرية مع ألمانيا (قبل أن يلغى هذا الإجراء بعد بضعة أشهر، في تشرين الأول/ أكتوبر 2011، مباشرةً بعد عودة الحزب الاشتراكي - الديمقراطي إلى مقاليد الحكم).

من جهةٍ أخرى، يطلق على البلدان الإسكندافية في أفريقيا تسمية «أصدقاء الخفاء» كنايةً عن عدم استثمارهم الجيوسياسي والإعلامي لجهدهم التنموي المبذول في الخفاء. وهم يطلقون على أنفسهم في ما بينهم «مجموعة 0.7» (G 0.7) (في محاكاةٍ ساخرة لـ«مجموعة السبعة»[56]). ويتعلق الأمر بالدول التي تنفق على الأقل 0.7 في المئة من دخلها القومي للمساعدة الإنمائية الرسمية، وهو هدفٌ قد جرى تسطيره في عام 1969 في خلال مؤتمرٍ للأمم المتحدة. وبعد أكثر من أربعين عامًا، لا يزال هذا الهدف بعيد المنال بالنسبة إلى معظم البلدان المتقدمة، حيث لم تتجاوز هذه النسبة 0.25 في المئة من الناتج المحلي الإجمالي بالنسبة إلى أغنى 22 بلدًا في العالم. و«مجموعة 0.7» التي تضم إضافةً إلى النرويج والسويد والدانمارك كلًا من هولندا ولوكسمبورغ، هي وحدها التي قد التزمت تعهداتها:

الجدول (1-18)

المساعدة الإنمائية الرسمية في بلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (بملايين الدولارات الأميركية، والنسبة المئوية من الدخل القومي الإجمالي)

| | النسبة المئوية من الدخل القومي الإجمالي | | قيمة المساعدة الإنمائية | |
|---|---|---|---|---|
| | 2011 | 2012 | 2011 | 2012 |
| مجموع بلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية | 0.31 | 0.29 | 133716 | 125693 |
| النرويج | 0.96 | 0.93 | 4756 | 4754 |
| الدانمارك | 0.85 | 0.84 | 2931 | 2718 |
| السويد | 1.02 | 0.99 | 5603 | 5242 |

المصدر: Statistics Norway, «Foreign Aid Expenditure in OECD Countries, 2012,» 21 May 2013, at: http://bit.ly/1ht3dob.

(56) «مجموعة السبعة» (G7) التي تضم الدول الصناعية الكبرى في العالم (الولايات المتحدة الأميركية، اليابان، ألمانيا، فرنسا، المملكة المتحدة، إيطاليا، وكندا)، والتي انضافت إليها روسيا تدريجًا في العقد الأخير لتصبح «مجموعة الثمانية» (G8)، ثم جرى إقصاؤها في عام 2014 عقب الأزمة الأوكرانية.

أنفقت النرويج 0.96 في المئة من ناتجها المحلي الإجمالي على التنمية في عام 2012 (نحو 4.7 مليارات دولار)، والسويد 0.99 في المئة (5.2 مليارات دولار)، بعد أن كانت قد تجاوزت العتبة الرمزية 1 في المئة في عام 2011. وفيما تعد مساهمة الدانمارك أقل بقليلٍ من النرويج والسويد (بنسبة 0.84 في المئة من الناتج المحلي الإجمالي في عامٍ 2012)، فهي تظل مع ذلك من رواد التضامن على الصعيد العالمي.

ينبغي إدراج سخاء الدول الإسكندنافية هذا في سياق الروح الإنسانية العالية المشتركة بين الإسكندنافيين التي ترتبط إلى حدٍ كبير بثقافتهم اللوثرية. فغالبًا ما ينظر إلى مساعدات التنمية في هذه البلدان بوصفها واجبًا، وتحظى بدعم كبير من الرأي العام ومن المجال السياسي على قدرٍ سواء. فضلًا عن أن هذه البلدان تؤثر ألا تربط مساعداتها بمصالح جيوسياسية أو قومية، كما دأبت على ذلك القوى الاستعمارية السابقة في معظم الأحيان.

كما قلنا من قبل، لا يمكن هنا أن نفصل فلسفة التضامن الدولي هذه عن فلسفة التضامن الداخلي، فهما مترابطان ارتباطًا وثيقًا لا يمكن من دونه استيعاب هذا المستوى («الخيالي» في العالم النيوليبرالي المعاصر) للمساعدة الإسكندنافية الإنمائية. فالتأكيد على التضامن يترجم إلى نموذجٍ للمواطنة يضع تركيزًا أكبر على الروابط بين المواطنين والمواطنة التشاركية في مقابل نماذج المواطنة التي تركز على العلاقة بين الأفراد والدولة. وهذا سببٌ آخر يفسر كيف أنه تاريخيًا «لم يكن ينظر [في البلدان الإسكندنافية] إلى الدولة على أنها قوةٌ معادية ومستلبة للفرد كما هو الحال في العديد من البلدان الأخرى»[57].

على غرار نموذج التضامن الدولي، لا يمكن فصل ثقافة السلم والوساطة في النزاعات الدولية لدى هذه البلدان عن بعد التعايش السلمي ونبذ النزاعات على مستوياتها الداخلية (كما سوف نرى ذلك بتفصيلٍ في الفصل الثاني). فبالاعتماد على خبرتهم في الحياد (لمدة 200 سنة في حالة السويد)، أو في عدم الانحياز في أثناء

(57) Olli Kangas and Joakim Palme (eds.), *Social Policy and Economic Development in the Nordic Countries* (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2005), p. 19.

الحرب الباردة، فإن هذه البلدان غالبًا ما تشكل الطرف الثالث المؤهل والمستقل والمحايد عندما يحين أوان المحادثات في العديد من النزاعات والصراعات عبر العالم. وقد استلهم هذا النسق المبتكر في العلاقات الدولية من نموذجهم الاجتماعي الخاص، استنادًا إلى فكرة أن رفاهية الفرد تقوم على الرفاهية الجماعية. فمنذ الحرب العالمية الأولى، سعت الحركات العمالية الإسكندنافية لتسهيل اللقاءات بين الأطراف المتحاربة والعمل لمصلحة السلام. ومنذ ذلك الحين وبلدان الشمال الأوروبي في طليعة وسطاء الصراعات الدولية أو الحروب الأهلية. وعبر دفاعها المستميت عن المساواة بين الدول ونزع الأسلحة والمذهب السلمي، استطاعت هذه البلدان أن تحظى بهالةٍ كبيرة في المحافل الدولية مقارنةً بصغر حجمها.

في هذا الصدد، لم يمنع الحياد السياسي للسويد من أن يصبح البلد وسيطًا نشطًا على المستوى الدولي. فعلى سبيل المثال، تم تعيين فولك برنادوت، المعروف بوساطته لإطلاق سراح 15000 سجين من معسكرات الاعتقال في خلال الحرب العالمية الثانية، وسيطًا للأمم المتحدة في فلسطين في 20 حزيران/يونيو 1948 (ممثلًا بذلك أول وسيطٍ أممي رسمي في تاريخ المنظمة). وقد انتقد برنادوت حينها خطة التقسيم الأممية واقترح خطتين بديلتين للتقسيم أكثر ملاءمة للفلسطينيين لأنه اعتبر أنهم قد سلبوا حقوقهم التاريخية وانتقد «النهب الصهيوني على نطاقٍ واسع وتدمير القرى من دون ضرورةٍ عسكرية واضحة»[58]، وهذا هو سبب اغتياله في القدس في عام 1948 على يد إرهابيي عصابة «شتيرن» الصهيونية (التي كانت قد ارتكبت في العام نفسه مذبحة دير ياسين). وفي عقب ذلك، لن يكون من قبيل المصادفة أن يرئس منظمة الأمم المتحدة في بداياتها النرويجي تريغفي لي بين عامي 1946 و1952، قبل أن يأتي في عقبه السويدي داغ همرشولد بين عامي 1953 و1961.

إن كان الانتقال من عالم ثنائي القطب إلى عالم متعدد الأقطاب قد قلص من فكرة حيادية السويد وباقي دول الشمال الأوروبي مقارنةً بما كان عليه الحال من

---

(58) United Nations, «Progress Report of the United Nations Mediator on Palestine,» Submitted to the Secretary-General for Transmission to the Members of the United Nations, Paris, 16 September 1948, at: http://bit.ly/1jdXUds.

قبل، فإن السويد لا تزال تعتبر نفسها «عدم منحازةٍ عسكريًا» (مثلها مثل فنلندا)، وهي مستمرةٌ في القيام بدور الوسيط على المستوى الدولي. في حين أصبحت النرويج منذ تسعينيات القرن الماضي تعتبر نفسها «قوةً إنسانية» عالمية، تعمل أكثر في منع الصراعات وتجهد في إعادة الإعمار وتعمل في مجال الوساطة أو حل النزاعات. وهو ما يمكن أن يستشف أيضًا - على سبيل المثال لا الحصر - من المواقف الشجاعة للدانمارك والنرويج غداة الانقلاب العسكري على الديمقراطية في مصر في 3 تموز/ يوليو 2013، أو اعتراف السويد بدولة فلسطين في 30 تشرين الأول/ أكتوبر 2014.

## خلاصة

في ختام هذا العرض لأوجه الرفاهية والإنصاف والاستدامة في بلدان الشمال، قد يتبادر إلى الذهن أن مثل هذا النموذج الإسكندنافي القائم على التضامن والتكامل والتكافل والتعاون ودرء النزاع وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، قد يصنع أفرادًا سلبيين متواكلين، في حين أن ما يجري هو العكس تمامًا؛ إذ إن روح الاستقلالية والمسؤولية تظل هي السائدة لدى الشعوب الإسكندنافية. فمنذ المدرسة الابتدائية يتعلم الأطفال كيف يكونون مسؤولين بأنفسهم عن فرضين منزليين أو ثلاثة أسبوعيًا باعتمادهم على التنظيم الذاتي. وفضلًا عن ذلك، ينتهي اليوم المدرسي في الساعة الثانية بعد الظهر، وتمنع الدروس أو المراجعات المنزلية طوال المرحلتين الابتدائية والإعدادية؛ ما يدع مجالًا واسعًا للتعلم باللعب والاستئناس ببعض جوانب الحياة الطبيعية والاجتماعية التي تحول دونها مناهج التلقين الدراسي العقيم وكثافته في العديد من البلدان الأخرى.

خلاصة القول، عندما تلح الحاجة إلى الحفاظ على التماسك الاجتماعي العضوي (Gemeinschaft)، يمكن بشكلٍ طبيعي دمج معايير أخرى من غير النجاعة الاقتصادية في اتخاذ القرار، بدءًا من الفرضية المؤسسة الأولى أن ما هو عادلٌ أو منصف لا يتعارض بالضرورة مع ما هو فاعل أو ناجع. لا غرو إذًا أن الناس في السويد وفي باقي البلدان الإسكندنافية يتعلمون التفكير بأهداف النجاعة الاقتصادية بارتباطٍ مباشر مع أهداف التماسك الاجتماعي والسلم الاجتماعي والتضامن واحترام البيئة.

# الفصل الثاني

## الأسس العميقة للنموذج الإسكندنافي
## اللوثرية والحس المدني والمجتمع الأفقي

إن كانت الأصول العميقة للنموذج الإسكندنافي تضرب في أعماق التاريخ، فإن معالمه الأساسية قد صيغت في عهودٍ حديثة، ولا سيما في النصف الأول من القرن العشرين، وفي مقدمها «الفولكهايم» (بيت الشعب) و«قوانين جانت» و«دولة الرفاه». وهذا ما يدل على طبيعته التطورية والارتقائية التي تتجلى في كون نجاحه، إن كان ينبع في الأساس من فرص نجاح العيش المشترك والتعاون المشترك «رابح-رابح» في المستقبل، فهو يقوم في الآن ذاته على روافد عديدةٍ في الماضي تمثل أسسه العميقة. وهذه الأسس هي تحديدًا ما نتناوله درسًا وتحليلًا في هذا الفصل.

بداية، لا تنفصل تصوراتنا للإسكندنافيين عن الوزن الكبير الذي تحتله الجغرافيا: مسافاتٌ لا نهاية لها، قفارٌ جرداء قاحلة، بردٌ وثلوجٍ وأمطار لا تنقطع، قساوة المشهد وعظمته ورتابته. تبدو بذلك هذه البلدان معوقةً بشكلٍ كبير بسبب قسوة المناخ وطبيعة الأرض؛ فهي تضم مناطق شاسعة شبه صحراوية حيث لا يقلق صمت الغابات وقفار التندرا سوى الأيائل والغزلان والثعالب. فعلى سبيل المثال، للوصول إلى أعلى نقطةٍ في شمال النرويج (ترومسو) انطلاقًا من عاصمة الدانمارك (كوبنهاغن)، ينبغي قطع 1600 كلم من القفار، ويفصل إلى الشرق نحو 1300 كلم من الحدود بين فنلندا وروسيا، في حين لا يربط الدول الإسكندنافية بأوروبا الغربية سوى 60 كلم جنوب الدانمارك. وهذه الفيافي الشمالية هي تارةً

صخرية، وتارةً أخرى عارية، حيث التربة قاحلة، ما عدا بعض الاستثناءات، والسواحل مسننة ومتطاولة، والجزر عديدة ومتعددة، والغابات التي لا نهاية لها مليئةٌ بالبحيرات، والحياة البرية والنباتية غزيرة، وحيث رتابة المشاهد غير متموجة، والمضايق (Fjords) غير منتهية. في هذه التربة الجرداء والمناخ القاسي، من الطبيعي أن يكون إنتاج المحاصيل الغنية صعبًا[1]. فالبرد الأسطوري يجعل الفصول والمواسم تختزل في شتاءٍ بارد جدًا وصيفٍ قصيرٍ جدًا (متخللٍ في كثير من الأحيان بأمطار متواصلة).

باختصار، تبدو البيئة معاديةً أكثر منها ودية. ولذلك، عندما تحدث فولتير مثلًا عن السويد، في زمانٍ كانت فيه الزراعة تشكل النشاط الرئيس، نجده يصفها باقتضابٍ بقوله: «السويد بلادٌ قاحلةٌ وفقيرة»[2]. فالبلاد مغطاةٌ بنسبة 53 في المئة بالغابات، و11 في المئة بالجبال، و9 في المئة بالبحيرات والأنهار، ولا تضم سوى ما مجموعه 8 في المئة فقط من الأراضي المزروعة، مما يفسر إلى درجةٍ ما أن سكان السويد في عام 2013 (نحو 9.5 ملايين نسمة) يتمركزون بنسبة 85 في المئة في الجزء الجنوبي من البلاد، أي بكثافةٍ سكانية جد منخفضة (22 ساكن/كلم)، خصوصًا ذات تبايناتٍ جد ملحوظة بين أجزاء البلاد المختلفة[3]. ومن ثم، ليس عسيرًا فهم أسباب خسارة هذه الدول الإسكندنافية ذات المناخ القاسي والأرض غير الخصبة ربع سكانها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حين هاجر هؤلاء إلى «الأرض الجديدة».

لكن على الرغم من هذه المعوقات الطبيعية كلها، كان للزراعة تأثيرٌ حاسم في حياة جميع بلدان الشمال الأوروبي ومخيالها. من أجل ذلك مثلًا، نجد أن الدانمارك تفتخر اليوم بتعريف نفسها بوصفها أمةً من المزارعين العصريين؛

---

(1) من أجل ذلك نجد أنه بغرض زراعة الأراضي الصالحة للزراعة (التي تمثل 8 في المئة فقط من مساحة السويد)، كان من الضروري أولًا القيام بعملٍ هائل لإزالة الحجارة وكتل الغرانيت. ومن ثم، لا غرو أن السويدي ألفريد نوبل هو من قد اخترع الديناميت الذي لا يزال إلى اليوم يستخدم في الدول الإسكندنافية المختلفة لكسر الصخور من أجل بناء المنازل أو توسيعها.

(2) Voltaire, *Histoire de Charles XII*, édition critique par Gunnar von Proschwitz (Oxford: Voltaire Foundation, [1731]; 1996).

(3) World Population Review, «Sweden Population, 2014,» at: http://bit.ly/1LkvTfi.

فهي تعد - بالنسبة إلى عدد سكانها - من أكبر الدول المصدرة للمواد الغذائية في العالم. بل أكثر من ذلك، يبدو أن هذا كله قد ساهم في بلورة سجيةٍ تميزها الطاقة، وقوة الحياة، والشعور بالتضامن، وإن مع نوعٍ - في الآن ذاته - من الكآبة والاكتئاب والبكم. وعلى المستوى الرمزي دائمًا، كون جائزة نوبل في المجالات المختلفة تمنحها الأكاديمية السويدية كل عامٍ في حفل مهيب في استكهولم، يساهم ذلك أيضًا في ترسيخ تصور أن الإسكندنافيين لا محالة من رواد التميز على المستوى العالمي. وينبثق من ذلك في مجمله صورةٌ للسعادة البدائية، البسيطة؛ إذ يجري تعريف الفرد والمجتمع من خلال مثاليةٍ من التوازن والاعتدال، قادرين بذلك على مواجهة تحديات البيئة وتطوير موارد المجتمع.

بشكلٍ عام، لدى الإسكندنافيين علاقةٌ خاصة مع الطبيعة. وتكفي زيارة سريعة إلى استكهولم لتسليط الضوء على هذا الرابط القوي؛ فالمساكن في معظمها أصبحت مطابقةً للمعايير البيئية الأكثر تقدمًا، والفرز الانتقائي الدقيق للنفايات المنزلية معممًا (حتى إنه في بعض الأحيان نجد أكثر من عشرة صناديق مختلفة للنفايات!). وقد كان لهذه الطبيعة تأثيرٌ قوي في عقلية الإسكندنافيين ومزاجهم؛ ففي ظل ظروفٍ كهذه، يكاد يكون من المستحيل التكاسل أو الانغماس المفرط في المتع والملذات. وعلى العكس من ذلك، فإن الأنشطة التي تولد الطاقة وحس التكيف وفقًا للظروف، من قبيل التزلج والمشي، هي محبذةٌ ومنتدبة، حيث تصبح الدينامية وتبجيل الحركة والعمل من الأمور البديهية.

حيث إن عناصر الطبيعة القاسية تتطلب صراعًا مستمرًا، فإن البقاء في قيد الحياة لا يستقيم من دون حسٍ لا غنى عنه للنظام. ولذا، على الرغم من وسائل الراحة في المنازل والحياة الحديثة، فإن شعوب الشمال تحافظ على الاتصال الوثيق والجلف مع الطبيعة؛ إذ يوضع الإسكندنافيون منذ نعومة أظافرهم في مواجهة هذه البيئة العدائية حتى يعتادوا عليها. فسواءٌ كان الطقس ممطرًا أم عاصفًا، فإن الآباء أو موظفي الحضانة لا يترددون في السماح للأطفال باللعب في الخارج، ما داموا بذلك يصبحون أكثر استقلاليةً وإبداعية، من دون أن ننسى الأثر الإيجابي للهواء الطلق في صحتهم ورفاهيتهم. وفي الآن نفسه، يعتبر ذلك أيضًا وسيلةً لترويض قوة الطبيعة وترسيخ الانطباع في جوهر الكيان أن لا شيء مكتسبٌ نهائيًا

للإنسان في مقابلها. وعلى هذا النحو، يأخذ معظم الإسكندنافيين طريق إقاماتهم الثانوية الخشبية (شاليهات) حالما يسمح الطقس بذلك، من أجل العيش بعيدًا عن الحضارة، ليصبحوا على التوالي صيادين، أو بستانيين، أو نجارين أو حطابين في هذه المساكن البدائية المعسرة لوسائل الراحة الحديثة، حتى إنها أحيانًا من دون ماءٍ أو كهرباء. وفي مثل هذه البيئة المعادية، يمكن أن يكون أدنى استرخاءٍ أو هفوةٍ مهلكًا. فتارةً هذا الجليد الذي ينكسر، وتارةً أخرى هي العواصف التي تجتاح القوارب، أو الثلج الذي يعمي البصر، أو العواصف الثلجية الباردة التي تجمد النباتات والأيادي والأقدام.

من حيث هذه الظروف المناخية القاسية والمفرطة، كان للإسكندنافيين دائمًا سحرٌ خاص على باقي الشعوب. غير أن هذا السحر لا يقتصر على هذه العوامل الطبيعية، أو على حيوية الاقتصادات الشمالية المعاصرة وديناميتها، بل يمتد أيضًا إلى شراسة الفايكنغ الهمج والأعمال الوحشية التي اشتهروا بها. فتمثل النموذج الإسكندنافي و«الإنسان الإسكندنافي» (Homo Scandinavicus) يظل عمومًا محكومًا بخلفية شخصية الفايكنغ التي أنتجها تقليدٌ طويل في الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية منذ قرون. إنه وفقًا لميشيل هاستينغز: «الفايكنغ الذي نثني عنده على السمة الديمقراطية لمؤسسات من الجمعية والمشاركة والفلاح، المرء المستقيم، البسيط والخشن، والمالك الصغير الحر، والمرأة ذات البسالة النموذجية، ذات الحقوق المعترف بها والجمال الناضر، العائلة الملكية وروحها الممزوجة بالبساطة والأنس، والبروليتاري الحكيم، الموقر والدؤوب»[4].

في الواقع، بدأت حملات الفايكنغ نحو عام 800 واستمرت لأكثر من 250 سنة. وكانت حينها القبائل الجرمانية من دول الشمال، التي أصبحت حاليًا تشكل الدانمارك والسويد والنرويج، تعيش في مجتمع ريفي، من الزراعة والصيد وصيد الأسماك واستخراج الحديد واستغلال حجر المحاجر. وفي ذات يوم، من دون أن يتوصل المؤرخون إلى تحديد السبب الدقيق لذلك، انطلق هؤلاء الفايكنغ

---

(4) Michel Hastings, «Dieu est-il nordique?,» *Revue internationale de politique comparée*, vol. 13, no. 3 (2006), p. 380.

الجسر الذين كانوا يعيشون على ضفاف الشطآن إلى ما وراء الأفق المنظور. وندين بأقدم وصفٍ أجنبي للإسكندنافيين للرحالة العربي أحمد بن فضلان في عام 922م (310هـ)، حين نسخ وصف رحلته بوصفه عضوًا في سفارة الخليفة العباسي المقتدر بالله إلى ملك الصقالبة (بلغار الفولغا). وقد دون ابن فضلان في وصفه السردي لشعب «الفايكنغ» - الذين أسماهم «الروس» (وهم الفايكنغ الشرقيون المنحدرون من السويد الحالية وهم أنفسهم من سوف يطلق عليهم لاحقًا «الفارانجيون» أو «الإفرنج») - حقائق تاريخية وإثنوغرافية نادرة، كما شملت نمط عيشهم وأحوالهم وعاداتهم الاجتماعية ومعتقداتهم الدينية. فمثلًا قد استرعت انتباه ابن فضلان هيئة الفايكنغ وتركيبتهم الجسدية، فكتب يقول: «ورأيت الروسية [الفايكنغ] وقد وافوا في تجاراتهم فنزلوا على نهر إتل فلم أر أتم أبدانًا منهم كأنهم النخل شقرٌ حمرٌ لا يلبسون القراطق [قمصان تصل إلى منتصف الجسم] ولا الخفاتين [الصدريات] ولكن يلبس الرجل منهم كساءً يشتمل به على أحد شقيه ويخرج إحدى يديه منه ومع كل واحدٍ منهم فأس وسيفٌ وسكين لا يفارقه، وسيوفهم صفائح مشطبة أفرنجية...»[5]. أما في ما يتعلق بالحياة الاقتصادية للفايكنغ فقد أشار ابن فضلان إلى أن مورد رزقهم الرئيس هو التجارة، إذ رأى أن تجارتهم كانت مربحةً وموفقة، وكانت تقوم على بيع الرقيق الأبيض، خصوصًا النساء، وعلى الفراء الجيد الذي تعرف به حيوانات المناطق الباردة[6]. وقد أطلق هؤلاء الفايكنغ ذوو الأجسام المنحوتة في الصخر فتوحاتٍ وصلت إلى الأديرة في إنكلترا وإيرلندا وإسكتلندا وفرنسا وإسبانيا، وشنوا هجماتٍ حتى على القسطنطينية، عبر روسيا الحالية. وكانت تتلى حينها صلاةٌ لاتينية شهيرة في جميع الدول الأوروبية: «إلهنا خلصنا من ضراوة غضب النورمان [أي رجال الشمال]» (A furore Normanorum libera nos, Domine). بيد أن هؤلاء الفايكنغ المغامرين لم يكونوا ناهبين وغزاة فحسب، بل كانوا على التوالي تجارًا وقراصنة ومستعمرين، من دون أن يكون عددهم وعديدهم وافرًا جدًا (كما كان حال التتار

---

(5) أحمد بن فضلان، رسالة ابن فضلان: رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، نسخة إلكترونية في: http://bit.ly/1WPZfGh.

(6) المرجع نفسه.

على سبيل المثال). فالإرهاب والرعب الذي كانوا يثيرونه لم يزل حيًا بعد ألف سنة، حتى حين نعلم أن السلب والنهب والقتل كان هو القاعدة في ذلك الزمان. ثم أصبحت فتوحات الفايكنغ أقل تواترًا ابتداءً من عام ألف للميلاد، إذ صاروا مسيحيين وحالت عقيدتهم الجديدة دون ميولهم للإغارة والنهب، في الآن نفسه الذي تخلوا فيه عن التنظيم الاجتماعي القائم على الإقطاعات الصغيرة لمصلحة ملكياتٍ مركزية قوية. ولم يختف الفايكنغ حينها، بل تحولوا ليواصلوا العلاقات التجارية مع باقي أوروبا من دون عمليات السلب والنهب. فخيطٌ رفيع كان يفصل بالنسبة إليهم بين السلب والنهب والتجارة[7].

خلاصة القول إن الفايكنغ، على غرار الولايات المتحدة والدول الغربية في الأزمنة المعاصرة، أو صورة الإله يانوس (ذو الوجهين المتضادين) في الميثولوجيا الرومانية، إن كان يمكن أن يكونوا قراصنةً وناهبين في مناطق أخرى، فإنهم ظلوا في الأغلب أصحاب نظام يغذون شغفًا قويًا بالحق والقانون في أوطانهم[8]. وقد جرى تطوير قانون الفايكنغ داخل «جمعية الرجال الأحرار»، أو «الثينغ» (Thing)، التي كانت تمثل السلطة العليا في أمور القرارات الجماعية ذات السمة التشريعية والقانونية أو التجارية. وحتى إنه كان بإمكان «الثينغ» - في بعض المحافظات - انتخاب الملك أو عزله. ففي الواقع، بينما يساء فهم حضارة الفايكنغ في الأغلب، وكثيرًا ما توصف بأنها همجية ودموية (في الخارج)، فإنها كانت تنطوي (في الداخل) على نظام سياسي وعسكري واقتصادي أكثر تطورًا وتعقيدًا من مجرد القرصنة أو التجارةً البدائية.

ساهم هذا الصوغ الأسطوري للمجتمعات الإسكندنافية مساهمة وثيقة في التمثلات المعاصرة للنموذج الإسكندنافي وجعله مصدر إلهام للسياسات الاقتصادية التي تبغي أن تتواءم مع مقتضياتها الاجتماعية والبيئية والمستدامة، خصوصًا في أوقات الأزمات. وهذه القدرة على التحول والتكيف لا تزال

---

(7) تعني كوبنهاغن (Copenhagen) حرفيًا بالدانماركية «مرفأ التجار»، والعديد من المدن السويدية أسماؤها تنتهي بـ«köping» التي تعني «المتاجرة» (Linköping, Jönköping, Norrköping, Nyköping, Lidköping...).

(8) لا غرو أنهم من نقلوا إلى مفردات اللغة الإنكليزية كلمة «قانون» (Law).

موجودةً عند هؤلاء الشعوب وتشكل جانبًا أساسيًا من خصوصياتهم الذاتية. وتظل هذه الميزات التاريخية مهمةً جدًا لفهم الأسس التي يقوم عليها النموذج الإسكندنافي. فحتى اليوم، لا يزال الإسكندنافيون يقولون إن «الإسكندنافية هي بنت الماء»، سواءٌ كان بحر بارنتس أم بحر النرويج أم بحر الشمال أم بحر البلطيق أم الأرخبيلات من آلاف الجزر أم الأودية الخلالية (Fjords) بالمئات، والخلجان التي لا تعد ولا تحصى، وبحيرات ومستنقعات لامتنهاية. وكونها شعوب بحارةٍ، فهذا قاسمٌ مشتركٌ بين جميع الشعوب الإسكندنافية. فعلى سبيل المثال، لأن المياه موجودة في كل مكانٍ في السويد، يمتلك كل سويدي تقريبًا من الطبقة المتوسطة قاربه؛ ومثلما تلهم حياة البحارة بشكلٍ كبير التضامن بين القبطان وبين طاقمه، فإنها تلهم مسؤولية الجميع من أجل الخلاص المشترك[9]. وكما يوحي بالهمة والنشاط، فلا أحد يبقى فوق القارب مكتوف الأيدي، بل عليه العودة سريعًا إلى العمل، وهذا ما يفسر السعي الدؤوب للعاطلين عن العمل حتى بعد تجاوزهم فترة عمرٍ معينة، كما يفسر جانبًا مهمًا من حبهم للعمل عوض التواكل على بدل البطالة والإعانات الاجتماعية. فهناك دائمًا في زاوية ما من رأس أحدهم قاربٌ يكيف نمط سلوكه. وليس من باب المصادفة أيضًا أن جميع بلدان الشمال الأوروبي هي حاليًا اقتصاداتٌ قائمة على التصدير تستمد نصف ثروتها الوطنية أو أكثر من التجارة الخارجية.

في هذا السياق، يعتبر كا لين من أبرز من بين دور التقاليد الثقافية المميزة للبلدان الإسكندنافية في خلق الشروط المسبقة لتطوير سياسات الرعاية الاجتماعية، من خلال استطلاعه القرائن التاريخية لتقاليدها المؤسساتية. فعبر إبرازه تاريخ المؤسسات السياسية على سبيل المثال، يبين لين تقاليد

---

(9) كمثالٍ حديث على روح التضامن هذه، أطلقت في النرويج في شباط/ فبراير 2014 حملة تضامن مع الأطفال السوريين الذين يعانون ويلات الحرب والبرد. وقد جرى تصوير الدعاية لهذه الحملة التضامنية على طريقة الكاميرا الخفية، إذ أظهرت طفلًا نرويجيًا جالسًا في محطة للحافلة، وهو يرتدي ثيابًا خفيفة وسط الثلوج المحيطة، مرتجفًا من البرد. فما كان من جميع مرتادي المحطة المقبلين لركوب الحافلة إلا أن نزعوا عنهم معاطفهم الثلجية الغليظة أو قفازاتهم الواقية أو أوشحتهم الشتوية ليمنحوها للطفل في لحظة تضامنية نادرًا ما نجد نظيرًا لها في الشارع العربي حيث تسود اللامبالاة والإهمال!

«الطاعة السياسية» (من الثقة في سلطات الدولة)، «السيكيولارية» (اللوثرية) و«النقابة» (الجمعية القوية)، التي دعمت الأفكار بشأن الدولانية (الدور المهم للدولة) والديمقراطية[10]. ويقتطف كا لين من تاريخ المؤسسات الاقتصادية والطبقات الاجتماعية تقاليد «الحرية والاستقلالية الفردية» (من قوة المزارعين الأحرار)، و«المساواة الاجتماعية» (من عدم تبلور التراتبية الاجتماعية عبر الفقر الساحق)، وعدم الانسياق وراء الأبوية والمحسوبية (خصوصًا بسبب ضعف البنية الإقطاعية). وأخيرًا، وعلى مستوى القاعدة، يجترح لين تقاليد ضعيفة لكلٍ من الأسروية (السلطة المفرطة للأسرة) والمجتمع الأبوي. ففي المجتمعات الإسكندنافية، كان حجم الأسرة دائمًا محدودًا (تقليديًا، وحتى بحكم القانون)، وغالبًا ما كانت الأسر تفتقر إلى «القوة المجتمعية» لإنتاج ما يكفي من الرعاية الاجتماعية، في حين كانت المساعدات العامة من لدن الكنائس مشتركة ومألوفة.

بيد أنه إن كان بإمكان كا لين أن يفسر الخصائص المميزة المعروفة للنموذج الإسكندنافي للسياسة الاجتماعية، عبر اعتماده على هذه التقاليد الثقافية، مثل ارتفاع معدل الضريبة ودرجة تكامل النظام، وحقوق الرعاية الاجتماعية والمواطنة الاجتماعية، والإنفاق الوافر على الرعاية الاجتماعية، فيبقى من الضروري والمؤكد التوقف أولًا عند الخلفية البروتستانتية اللوثرية التي تفسر بدورها جوانب أساسية أخرى من سمات «النموذج الإسكندنافي» وخصائصه.

## أولًا: لوثر في «بيت الشعب»

على غرار جل البلدان ذات الخلفية اللوثرية، تمتلك البلدان الإسكندنافية أرضيةً خصبة لترسخ الديمقراطية الاجتماعية الجذرية، ولتمثل الحداثة. فقد بدأت المسيحية تستقر نحو عام 1000 في جميع أنحاء إسكندنافيا، مواصلةً استيطانها حتى القرن الثاني عشر، ومشكلةً بذلك المنطقة الوثنية الأخيرة من أوروبا الغربية التي تعتنق المسيحية. ثم عقب ذلك، وعلى اعتبارها جزءًا من البلدان الجرمانية،

(10) Ka Lin, «Cultural Traditions and the Scandinavian Social Policy Model,» *Social Policy and Administration*, vol. 39, no. 7 (December 2005), pp. 723-739.

سوف تعرف الدول الإسكندنافية الإصلاح اللوثري في أوائل القرن السادس عشر، لتصبح اللوثرية «دين الدولة» في جميع أنحاء إسكندنافيا[11].

كما هو ديدن جل البلدان الجرمانية، تظل أول قيمةٍ جوهرية مؤسسة للنموذج الإسكندنافي هي تأثير البروتستانتية، مثلما بين ذلك بجلاءٍ ماكس فيبر في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**[12]. فقد أظهر عالم الاجتماع الألماني أن الرأسمالية والمقاولة الحرة لم تتطورا عن طريق المصادفة في البلدان ذات الثقافة البروتستانتية، وإنما لأن الرسالة التي حملها الإصلاح الديني قدمت مجموعةً من الأذونات والتراخيص. ولذلك حين أقدم لوثر على الترجمة الألمانية للكتاب المقدس، فإنه آثر كلمةً واحدة (Beruf) ليصهر فيها ترجمة مفهومي الدعوة الدينية والتطلع إلى أي مهنةٍ غير مقدسة[13]. وبمعنى آخر، ابتداءً من اللحظة التي ينخرط فيها المرء في أي ممارسة، وفي أي نشاط، وفي أي مهنة، فإنه يساهم في «مجد الله على الأرض». ولذا نجد أن الثورة الصناعية قد تولدت في عددٍ من البلدان البروتستانتية على أساس هذا التفويض (الديني) للمشروعات الحرة وللمقاولة الحرة، إذ تبشر اللوثرية أن العمل الدنيوي هو قيمةٌ في حد ذاته، بغض النظر عن السعي إلى جنةٍ غير قابلة للتحقيق في الحياة الدنيا، ما يعزز الاتجاه نحو العلمانية أو السيكيولارية. وفي هذا السياق، يمكن وصف الديمقراطيين الاشتراكيين الذين

---

(11) في عام 2000، تم فصل الكنيسة اللوثرية في السويد عن الدولة السويدية، في حين لا يزال يؤكد دستور النرويج أن «الدولة النرويجية هي مسيحيةٌ ولوثرية». وبشكلٍ عام، يجري اعتبار ما يقارب 85 في المئة من الإسكندنافيين لوثريين. وينبغي أن نوضح هنا أننا لا نحيل على البروتستانتية بوصفها ممارسة، من منطلق أن ممارسة الشعائر الدينية قد انخفضت إلى حدٍ كبير في الدول الإسكندنافية كما في باقي الدول الغربية. فنحن نحيل بالأحرى على البعد الاجتماعي؛ إذ لا تزال البروتستانتية اللوثرية مهيمنةً بشكلٍ كبير على أنماط التفكير والتصرف وطرائقهما.

(12) Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme: suivi d'autres essais*, éd., trad. de l'allemand et présenté par Jean-Pierre Grossein; avec la collab. de Fernand Cambon, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, [1905]; 2003).

(13) يصعب في جميع اللغات ترجمة كلمة (Beruf) خارج سياقها الجرماني. فإن كانت الكلمة تحمل في معناها الأول دلالة «المهنة» أو «الحرفة»، فإن الكلمة عند لوثر (ثم عند ماكس فيبر لاحقًا) تكتسي دلالاتٍ جوهرية تكميلية. ففي اللغة الألمانية، يتم اشتقاق كلمة «Beruf» من كلمة «Berufung» التي يمكن ترجمتها حرفيًا تقريبًا «النداء». وقد يفيد معنى «Berufung» أيضًا «النداء الباطني للعمل» (Vocation)، ومن ثم فإن كلمة «Beruf» تدل في المنظور البروتستانتي على تحول المهنة إلى مهمةٍ مرادةٍ من لدن الإله.

يسعون وراء فكرة «بيت الشعب» بوصفهم ورثة لوثر الذين يسعون عن طريق دولة الرفاه إلى تحقيق نموذج لرفاهية الجميع على الأرض. فما وراء الصور النمطية، قد أنتج التقليد اللوثري ثقافةً قوية للعمل ونبذ الكسل والمسؤولية الفردية، إضافة إلى ثقافة البساطة والتقشف وحسن التقدير في العلاقة بالمال، وأخيرًا ثقافة الجدية في التعامل مع مسائل التكتل المجتمعي. ولذا فالقيمة الأخلاقية للعمل لا تزال موجودةً بقوةٍ في المجتمعات الإسكندنافية، إذ يعتبر كون المرء عاطلًا عن العمل شيئًا مخجلًا.

كما يمكن اقتفاء أثر جوانب عديدةٍ أخرى للنموذج الإسكندنافي - كما هو متبلورٌ اليوم - في هذه الخلفية اللوثرية، على الرغم من أن المجتمعات الإسكندنافية قد أصبحت «علمانيةً» تمامًا بعد أن ظلت اللوثرية دين الدولة منذ الإصلاح[14]. ومن حيث إن العلمنة ترتبط بظاهرة الحضارة والحداثة كتمكينٍ للإنسان من خلال تحرر جميع الممارسات الإنسانية من الوصاية الدينية، وتتجلى في ظهور طموحاتٍ ومواقف وسلوكيات جديدة، فإن العلمانية تقتضي من ثم تصميمًا جديدًا للفضاء العام وفقًا لقيم التحرر والتمكين السياسي وحرية الضمير. وهذا ما يسمح لنا أن نفهم كيف أن العلمنة البروتستانتية قد ساهمت في تحرير الفرد من السلطة الدينية، لكن من دون أي فصلٍ للمجتمع عما هو متسامٍ وعن اتصاله المتبادل بما هو كوني. ففي الدانمارك على سبيل المثال، يجري تعريف

(14) نتحدث هنا عن «العلمانية» (بفتح العين، نسبة إلى «العلم» بمعنى «العالم»، لأن قراءتها بكسر العين (نسبة إلى العلم) لا معنى له على الإطلاق على الرغم من شيوعها). ولا يزال هذا المفهوم يثير كثيرًا من النقاشات العاطفية والمتعصبة والمتشنجة، لأنه ينطوي في واقع الأمر على فهمين مستقلين ومتنافرين إلى حدٍ ما: يؤكد المعنى الأول (المتوافق مع المفهوم الغربي الأنكلوسكسوني Secularism) أن الظواهر الاجتماعية كلها مرتبطةٌ بالزمان والدنيا، في حين يمكن للمجالات الخاصة سواءٌ الفردية منها أم الجماعاتية الأهلية (Communitarian) أن ترتبط وتتواءم مع الدين. أما المعنى الثاني (المتوافق مع المفهوم الغربي الفرانكوفوني Laïcité) فهو مرتبطٌ بالأيديولوجيا اللائيكية الشمولية التي نشأت بعد الثورة الفرنسية، والتي تسعى لإخراج جميع المجالات من المجال الديني إلى المجال اللاديني وبإقصاء الدين تمامًا (Tabula rasa) من أي شكلٍ سياسي أو تمثلٍ مجتمعي. راجع في تأصيل المصطلح والمفهوم: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياقٍ تاريخي**، ج 1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)؛ عبد الرحمن السليمان، «تفكيك مصطلح العلمانية»، **مجلة مجمع اللغة العربي على الشبكة العالمية**، القسم 3، الجزء 1 (أيار/ مايو 2013)، ص 137-177.

العقيدة اللوثرية بوصفها عقيدة الشعب الدانماركي، لكن من دون أن تتبوأ مكانة دين الدولة، حيث يتم قبول جميع الأديان وكفالة وجودها بموجب الدستور (المواد 67 و68 و70 من الدستور الدانماركي). وحتى إن الدولة اعترفت بنحو مئةٍ من الملل والنحل بوصفها جماعاتٍ دينية معترفًا بها، ما يفسح لها المجال بأن تتمتع بعددٍ من الامتيازات والضرائب وغيرها، مثل وضعية مؤسسة عمومية، وقانون الزواج، ودعم الدولة للأنشطة الثقافية.

ينبغي أن نذكر على هذا المستوى أن أساس الحقيقة الدينية في البروتستانتية يتمثل في الإحالة إلى الكتاب المقدس؛ إذ لا تعتبر الكنيسة وتسلسلها الهرمي سوى وسائط للرحمة الإلهية؛ ومن ثم، فهي تفقد سلطة الخلاص مقارنةً بالكاثوليكية. وبتعبيرٍ آخر، لا تعمل البروتستانتيات - لأنها متعددةٌ وليست واحدة - وفقًا لمبدأ الهرميةً، كما هو الحال مع الكاثوليكية. فلا توجد فيها سلطةٌ رمزية، من قبيل البابا، يتعين الرجوع إليها في ما ينبغي القيام به، بل إن مسؤولية الفرد أمام الله فردية. ومن لاعصمة ولاقدسية رجال الدين والهيئات الكنسية، تولد لدى الإسكندنافيين نوعٌ من الحساسية تجاه التسلسل الهرمي، وهو ما نجده في جميع أشكال التنظيم الاجتماعي والاقتصادي عبر أنماط تنظيم أفقية للعمل والأجور أو شفافية الحياة العامة. وقد ضاعفت سنوات الديمقراطيّة الاجتماعية هذه الظاهرة، حيث تظل الخادمات أو المربيات ظاهرةً نادرة في هذه البلدان؛ إذ يوجد في هذه البلدان إحجامٌ عن «الخدمة من لدن الغير» لأن معيارية «الإنسان الشمالي» (Homo nordicus) تقتضي أن يكون المرء ذكيًا وشجاعًا وقادرًا على تدبر أمره لوحده (وهي صفاتٌ توجزها العبارة السويدية «Duktig»). وبذلك يسمح المبدأ البروتستانتي للاستقلالية بتسليط الضوء جيدًا على البعد «الأفقي» الجوهري في المجتمعات الإسكندنافية.

من جهةٍ أخرى، يمكن تلخيص دينامية البروتستانتية بصيغة «ينبغي للإنسان أن يصنع خلاصه بنفسه»، وهذا ما سوف يعزز روح المقاولة الحرة وروح الريادة، لكن أيضًا التطلعات المساواتية، سواءٌ بين الجنسين أم في السياسة، فضلًا عن أن هذا الشكل من أشكال الفردانية الدينية ملائم تمامًا لهذه الشعوب المعزولة التي تواجه طبيعةً قاسية وعابسة.

تظل المسؤولية الفردية والتزام العمل قيمًا عالية للغاية في الدول الإسكندنافية اليوم. ولإعطاء تجسيدٍ ملموس لذلك، عندما يحصل الطلاب في السويد على ما يعادل درجة البكالوريا، تضمن الدولة السويدية - من خلال وكالة شبه حكومية - الفرصة للاقتراض بشروطٍ ميسرة لتمويل دراستهم، إذ إن المبلغ المخصص لذلك قد يصل إلى ما يعادل 1250 دولارًا شهريًا. وهذا القرض مخصصٌ - بحكم القانون - لكل طالبٍ أو طالبةٍ لمدة خمس سنوات (قد تصل أحيانًا قيمته الإجمالية إلى 68000 دولار!)، بغض النظر عن موارد الوالدين، شريطة أن ينجح في امتحاناته الفصلية. ويلجأ تقريبًا جميع الشباب السويديين إلى هذا الدعم الذي يتمثل بنسبة 80 في المئة من قيمته الإجمالية بقرضٍ بفائدة يسدده المقترض عندما يستهل العمل (ينبغي إتمام سداده قبل سن الخمسين). في حين يتم تخصيص العشرين في المئة المتبقية على شكل منحة[15]. وبهذه الطريقة، تضمن الدولة السويدية لكل مواطنٍ شاب أكمل دراسته الثانوية، التقنية أو العامة، ألا يظل مقيدًا بمسألة الموارد من أجل مواصلة تعليمه العالي، أيًا كان المسلك الذي يختاره. فمن البديهي حين يكتسب الطالب أو الطالبة استقلالهما المالي أن والديهما يفقدان على الفور السيطرة على اختياراتهما الدراسية. ولذلك يجد الطالب أو الطالبة نفسيهما أمام مسؤوليةٍ جسيمة تتمثل في اختيار المسلك الدراسي الذي يتوافق مع الميول الشخصية التي تتمخض في الآن نفسه عن المهنة التي تكون الأكثر نجاعةً في أفق سداد القرض الذي منحته إياه الجماعة الأهلية، ويكتسب الشباب السويديون تبعًا لذلك حس المخاطرة وحس المسؤولية الشخصية في آنٍ معًا، ما يوضح جانبًا آخر من العلاقة الوطيدة بين القيم القديمة للبروتستانتية ونظام الديمقراطية الاجتماعية القائمة على ثقافة المقاولة الحرة والاستثمار والمخاطرة.

يمكن الذهاب أبعد من ذلك في توضيح معالم هذه البلدان من خلال جانبٍ آخر أساسي في البروتستانتية، يتعلق بالشعور بالذنب وبغياب إمكانية المغفرة الإلهية عبر الوسيط الكنسي كما هو الحال في الكاثوليكية. فالحل الوحيد أمام

---

(15) Pierre Forthomme, «Entreprise et société en Suède: Un regard aux sources du modèle,» Séminaire «Vie des Affaires,» Ecole de Paris du management, séance du 8 Juin 2007, p. 2.

المؤمن البروتستانتي هو العمل بشكلٍ محموم في محاولة لتخفيف هذا العبء الهائل. ويتم بذلك «تخريج» الصراع «الداخلي» ويجري توجيه الجهد نحو الكمال الاجتماعي كوسيلةٍ للتخلص من الشعور بالذنب. ولذا نجد أن الانضباط الذاتي والحماسة والاجتهاد والزهد من فضائل «التطهيرية» البروتستانتية بامتياز. كما أن الانفتاح والتأمل الذاتي امتداداتٌ لهذه الروح البروتستانتية التي تدعو إلى ألا يكون للمرء ما يخفيه كقرينةٍ من قرائن غياب الإحساس بالذنب.

ينبغي التذكير أيضًا بكون الحركات اللوثرية قد أصبحت تهيمن على الحياة المحلية عقب الإصلاح الديني في القرن السادس عشر. فقد كانت حركات قوية ومنتشرة في جميع أنحاء البلاد، تمارس العمل الخيري بحزم، مع استخداماتٍ عقابية للمساعدة، على سبيل المثال ضد السكارى والأمهات العازبات الذين يجدون أنفسهم محرومين من حقوقهم الأساسية أو حتى من الحرية. ثم انبثقت من «مجالس الرعية» (التي جرت علمنتها تدريجًا) بلدياتٌ ترعى الطلاب والفقراء في السويد والنرويج بدايةً، ثم عقب ذلك في الدانمارك. وقد ترتب عن ذلك نوعٌ من توزيع الأدوار بين السلطات المركزية والمحلية؛ إذ إن الدولة تصك القانون الذي تسهر على تطبيقه البلديات من دون أي موارد إضافية، ما يضع التضامن على حساب دافعي الضرائب الرئيسيين في تلك الفترة، أي ملاك الأراضي.

في عشرينيات القرن الماضي وثلاثينياته، تغير ميزان القوى السياسية تحت ضغط النقابات لمصلحة الطبقة العاملة على حساب البرجوازية وملاك الأراضي. ومن ثم، تحولت الريادة السياسية من المحافظين والليبراليين إلى الاشتراكيين الديمقراطيين الذين أصبحوا منذ ذلك الحين يشكلون ائتلافات الأغلبية الحاكمة في الدانمارك والسويد والنرويج، ليبدأ إذ ذاك تنفيذ العصر الذهبي لدولة الرفاه بصورةٍ فاعلة عقب الحرب العالمية الثانية. لم يكن الأفق المشترك حينها مجتمعًا ليبراليًا أو يوتوبيا اشتراكية، وإنما كان «الطريق الثالثة» المبنية على تصحيح الرأسمالية، وعلى المزاوجة بين الكرم الاجتماعي والنجاعة الاقتصادية. وقبلت جميع القوى السياسية والاجتماعية بصيغة مجتمع السوق الذي يمنع التفاوتات الاجتماعية الحادة.

أخيرًا، بقي أن نشير إلى أن اللوثرية أدت أيضًا دورًا كبيرًا في «تجانس» المجتمعات الإسكندنافية من خلال تطويرها التعليم في وقتٍ مبكر في البلاد الإسكندنافية، إذ إن التعاليم اللوثرية تعتبر أنه من الضروري أن يكون المؤمنون قادرين على قراءة الكتاب المقدس وتعاليم لوثر، مما ساهم بدوره في نشر التعليم وفي تعزيز المكانة التي يتمتع بها الفلاحون في المجتمع وإضعاف الانقسامات الطبقية الحادة جدًا.

انطلاقًا من تزامن هذه العناصر كلها، يبرز خطٌّ تاريخي يقود إلى دولة الرفاه الإسكندنافية الحديثة الكونية. فمع الإصلاح، أصبح الدين مسألةً شخصية أو خصوصية. وسيتم الإبقاء على هذه الفردية كسمةٍ تأسيسية، في حين تحول المجتمع إلى مجتمعٍ سيكيرالي تدريجًا. فمع نهاية القرن التاسع عشر، ظهرت في الدول الإسكندنافية حركات تحررٍ على أساسٍ فرداني ومعادٍ للتوتاليتارية، ارتبط داخلها تحرر الفرد هذا بالطلب القوي على الاندماج الاجتماعي بفعل المثالية البالغة للمساواة (مثالية موصولة بالجذور الماركسية لهذه الحركات). ويساعد من ثم التركيز على المساواة والاندماج الاجتماعي، بالموازاة مع الحضور المهيمن للدولة، على تفسير كون الاشتراكية لا تشكل في هذه المجتمعات طريقة معارضة بل طريقة أرثوذكسية للنظر إلى الأمور، وكيف جرى إدراجها في المجتمعات الإسكندنافية بطريقةٍ سلمية وأصبحت متسقةً تمامًا مع نسقٍ ليبرالي في إطار نموذج الديمقراطية الاجتماعية.

## ثانيًا: الحس المدني والتوافق والإجماع

نقرأ في أحد أبرز الكتب الحديثة المخصصة للنموذج الإسكندنافي: «نشأت دولة الرفاه انطلاقًا من حسٍ بالمصير المشترك، إذ كان من الممكن مناقشة السياسة والسياسات عبر خطوط حزبية وأيديولوجية»[16]. بمعنى آخر، الحس المدني القوي والتوافق والإجماع هي الركائز الأساسية التي قامت عليها دولة الرفاه

(16) Nik Brandal, Øivind Bratberg and Dag Einar Thorsen, *The Nordic Model of Social Democracy* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), p. 57.

الإسكندنافية. ومن أجل فهم آليات عمل الدول الإسكندنافية القائمة على هذه الأسس، من الضروري أن نرجع قليلًا إلى الخلفية الثقافية والتاريخية التي تقوم عليها هويتها الذاتية.

في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بدأت البلدان الإسكندنافية - شأنها شأن معظم البلدان «الحديثة» - في بناء هوية وطنية ذاتية. وفي عام 1864، كانت الدانمارك قد خسرت معركةً كبيرة مع ألمانيا (بروسيا حينها) ومعها ثلث أراضيها. لكن بدلًا من اختيار الذل والاكتئاب، انطلقت في البلاد حركةٌ قوية لإعادة بناء «روح» الدانماركيين. وفي الواقع، كانت الدانمارك قد عانت سابقًا خسارةً أكبر لأراضيها وتقلصًا لحدودها الجغرافية، مع فقدان النرويج في عام 1814، كما عرفت نكسةً مالية خطرة مع نهاية العبودية في جزر الهند الغربية الدانماركية في عام 1848، لكن لسببٍ ما يصعب سبر أغواره، أصبحت معركة عام 1864 ترتبط أكثر من ذلك بكثيرٍ بسياسات الهوية، إذ جرت إعادة إحياء أساطير أمةٍ شجاعة وقوية وبلورتها في أنساق هوياتية متجددة[17].

هذا لا يعني أن المسار إلى «الإجماع» و«توافق الآراء» كان خطيًا وهادئًا وأنه لم يكن محفوفًا بالعقبات. فعلى سبيل المثال، قام الجيش السويدي في عام 1931 بإطلاق النار على المتظاهرين في مدينة أدالين، سقط في إثرها خمسة قتلى وعدد من الجرحى. وصدمت هذه الواقعة الرأي العام وفاز الحزب الاشتراكي الديمقراطي بالانتخابات في العام التالي. ومنذ ذلك الحين، اقتنع السويديون تمامًا بفكرة أن المواجهة الاجتماعية المباشرة تضع البلاد في خطر.

عقب ذلك، استهلت النقابات وأرباب العمل منذ عام 1936 محادثاتٍ استمرت سنتين لتؤدي في كانون الأول/ ديسمبر 1938 إلى توقيع «اتفاقية سالتسجوبادن» (Saltsjöbaden Agreement)، التي سوف يتمخض عنها بالخصوص أن الأجور وقوانين العمل ينبغي النص عليها من خلال الاتفاقات الجماعية بين النقابات وأرباب العمل. ومتى جرى توقيعها، تصبح الاتفاقية قانون الأطراف طوال

(17) Tine Møller Sørensen, «Cultural Aspects of the Current Scandinavian Identity Crisis: The Case of Denmark-Purity under Attack,» *Filozofija i drustvo*, vol. 23, no. 4 (2012), pp. 238-250.

مدة صلاحيتها (عمومًا ثلاث سنوات)، وطوال هذه الفترة لن يقع أي إضراب عن العمل. وهكذا أصبحت الزيادات الفردية في الأجور في معظم القطاعات - فضلًا عن الزيادات الجماعية - تناقش بين النقابة ورب العمل على المستوى المحلي. وإن كانت السويد تمثل النموذج المعياري على هذا المستوى، فإن باقي البلدان الإسكندنافية سوف تعرف بدورها مساراتٍ وتقاربات مماثلة.

يستند هذا النظام الإسكندنافي إذًا إلى منطق التوافق، حيث لا تصبح العلاقة بين العمال وأرباب العمل موصومةً بختم المواجهة على الدوام. بل يتعلق الأمر بوجهة نظرٍ مختلفة تمامًا عما تعرفه باقي مناطق العالم عن علاقات العمل وعن دور النقاباتِ أو عملية التفاوض. فالنقابة ليست في هذا التصميم طرفًا خارجيًا عن المقاولة أو الإدارة، وإنما هي أحد الأطراف الفاعلة في الإنتاج المحلي للمعايير. ويترتب عن ذلك أن دورها لا يكمن في زعزعة الاستقرار بقدر ما هو المعارضة بين شركاء اجتماعيين واعيين بالرهانات وحريصين على التوصل إلى اتفاق، بغض النظر عن تصرف الجهات الحكومية. فكما أبرز ذلك المستشار الألماني السابق غيرهارد شرودر، في بلدٍ جرماني حيث التشاركية في الإدارة (Co-management) تشكل نموذجًا بديلًا آخر، فإن «السلم الاجتماعي ليس ميزةً في حد ذاته فحسب، بل هو أيضًا معطى اقتصادي». وهو ما يتأكد في الواقع، إذ نجد أن لتلك البلدان المرتبطة بهذا النوع من «التكتل المهني» (Corporatism) أداءً اقتصاديًا كليًا أفضل من حيث التضخم والبطالة.

تشكل هذه العوامل كلها نظم المعايير والقيم التي ترعاها، والتي تعزز المهارات المدنية والثقافة المدنية، أو ما وصفه ألكسي دو توكفيل في سياقٍ مختلف بوصفها «فن الترابط المجتمعي»[18]. ويتجلى مثلًا هذا الحس المدني القوي وروح التوافق والإجماع في نظام التعاونيات الواسع الانتشار في البلدان الإسكندنافية. ففي نهاية القرن التاسع عشر، شجع تطور الحركة النقابية التعاونيات

---

(18) في حين أن مثل هذه العملية للتنشئة الاجتماعية للأجيال الشابة ليست لديها قنوات كافية في العالم العربي، إذ إن الاستبداد من جهةٍ والإسلام السياسي من جهة أخرى أقدما بوعي أو بغير وعي على تجفيف منابع رأس المال الاجتماعي.

العمالية في المناطق الحضرية التي كانت توفر الضروريات الأساسية مثل الخبز. وغالبًا ما كان العمال الذين يشاركون في التعاونيات هم أنفسهم من يشكلون النقابات. وعلى الرغم من أن الحركتين قد تطورتا بشكلٍ مستقل، فإنهما تشتركان في نوعٍ من «المجتمعاتية المثالية» التي تجمع بين رسالة من المسؤولية والتضامن والحرص على التدريب والتأهيل. وهذه الدينامية لم تكن نفسها سوى استمرار لتقليد طويل من التعاونيات الريفية (منذ القرن الثاني عشر)، وهو تقليدٌ متجذر في «حسٍ للعدالة» و«روحٍ ديمقراطية» متقدمين. وكدليلٍ على ذلك، تزامن إنشاء التعاونيات الحديثة في أواخر القرن التاسع عشر مع إنشاء المدارس العليا الشعبية التي سمحت حينها للمزارعين بالوصول إلى المعرفة وبأن يصبحوا أصحاب مشروعات صغيرةٍ ومقاولين.

أذكت هذه الحركة التعاونية الروح الوطنية بإعطاء الشعور لدى كل واحدٍ أنه ليس «فردًا» فحسب، وإنما هو جزء حي من «كل». وعلاوةً على ذلك، أدى نشاط التعاونيات في فنلندا دورًا حاسمًا في النضال من أجل الاستقلال في عام 1917. فالاكتفاء الذاتي الغذائي وتنمية المناطق الريفية قد شكلا في واقع الأمر أساس الأمة الفنلندية.

كنتيجةٍ لهذه الروح الجماعية، نجد أن نظام التعاونيات لا يزال إلى اليوم جد متأصلٍ في الدول الإسكندنافية، حيث يمثل ما يقارب خمس قطاع توزيع المواد الغذائية في السويد، وربعه في الدانمارك ونحو ثلثه في فنلندا، وتنتج حاليًا التعاونيات الزراعية 90 في المئة من منتجات الألبان الدانماركية. وكمثال ثان، دمج في عام 2002 الاتحاد التعاوني للمستهلكين السويديين (KF) أنشطته في بيع التجزئة مع شركاتٍ نرويجية ودانماركية تابعة لتشكيل مجموعةٍ جديدة سجلت حجم مبيعاتها أكثر من 9 مليارات يورو في عام 2005.

الكلمة السويدية «لاغوم» (Lagom) التي يمكن أن يقابلها في اللغة العربية مفهوم «الوسطية»، هي فضيلةٌ أساسية من هذا المنظور[19]. فهذه المفردة مترسخة

(19) أصل هذه الكلمة يرجع إلى عرفٍ قديم للفايكنغ بتقاسم النبيذ بالتساوي.

لدى السويديين وتعبر عندهم عن وجود الرغبة في توافق في الآراء، إذ يحصل الجميع على شيءٍ ما، لا هو بكثير ولا هو بقليل، أي منطق لا غالب ولا مغلوب[20].

من ثم، تدل الصيغة السويدية «الأفضل هو الطريق الوسطى» (Lagom är bäst) على حالةٍ نفسية مؤسسة للنموذج الاجتماعي الإسكندنافي. فالتوصل إلى وضعية مشتركة عبر تطوير قرار جماعي هو عودةٌ إلى الحياة المجتمعاتية المبكرة في القرى. واعتماد الاستماع لرأي الأقليات واحترامه يجعله ناجعًا لأن فرض قرارٍ على الأقلية يحملٍ مخاطر توليد صراعاتٍ مستعصية على الحل بعد ذلك، وحسن المعاملة هو شرطٌ مطلق في المحاورة، وليس فحسب شكلًا من أشكال اللياقة. والاستماع هو فضيلةٌ أكثر من التحدث، مع إيثار الأدلة والاستدلال المنطقي على الجانب العاطفي أو الملحمي. ونسجل أخيرًا في هذا الصدد الحرص على التوافق في المؤسسات السياسية وفي الممارسة اليومية للتفاوض بشأن قانون الشغل بين الشركاء الاجتماعيين.

تستند إذًا دولة الرفاه إلى السلم الاجتماعي الذي تسعى للحفاظ عليه بأي ثمن. والحل الوسط أو التوافق ليس هنا حدًا أدنى من التوافق الأيديولوجي فحسب، وليس مجرد تكتيك فرضته الظروف، وإنما يأتي من الاقتناع بأن الحل الوحيد للمشكلات هو إنشاء آليةٍ حقيقية لتدبير التوترات؛ آليةٌ تكون فاعلة بقدر ما تكون مرنة، متجردة إلى أقصى درجةٍ ممكنة من القيود الهيكلية أو التنظيمية، وتسمح بفتح النقاش وطرح جميع الإشكالات العالقة حتى الأكثر حساسيةً وتعقيدًا منها. فضلًا عن ذلك، فإن نظام التداول اللامركزي مع تفويض السلطة لديه ميزة الإقحام المباشر لمسؤولية الأطراف تجاه الجماعة.

ظاهرة التشاور على نطاقٍ واسع هي واحدةٌ من تلك التدابير التي تهدف إلى تجنب الصراع قدر الإمكان والحفاظ على التماسك والانسجام. وعلى الرغم من أن الآراء لا تؤخذ مباشرةً في الاعتبار عند اتخاذ القرار، فمن الواضح أن مجرد

---

(20) في إحدى قصائده في منتصف القرن التاسع عشر، يتخيل القس الدانماركي غروندفيك (Grundtvig) المجتمع المثالي كمجتمعٍ حيث «يمتلك عددٌ قليل الكثير جدًا ويمتلك عددٌ قليل القليل جدًا».

التشاور مرضٍ في حد ذاته ويساهم في الانسجام الوطني. وعلى العموم، لا يكاد يوجد لدى المواطنين الشعور بالعيش في عالم يسوده الظلم الاجتماعي والحيف والتعسف. مثلًا، أن يعطي المرء (أو لا يعطي) مصروف الجيب لأطفاله، وكم هو مقدار المصروف الذي يمنحهم، هي أمورٌ تعتبر في ثقافاتٍ عديدة مسائل خاصة جدًا، ولذلك فكثير من المغتربين في البلدان الإسكندنافية يتفاجأون حين يتم استفسارهم عن ذلك أو مساءلة المدارس لهم بدعوى السهر على عدم التمييز بين الأطفال في المدرسة.

بشكلٍ عام، نجد البلدان الإسكندنافية في الطليعة في جميع الدراسات التي تعنى بـ «الحس المدني» (التي تأخذ في الاعتبار مثلًا النسبة المئوية لإرجاع المحفظات المفقودة). لكن، تمامًا كما بالنسبة إلى المؤسسات، لا يتعلق الأمر بثقةٍ عمياء وإنما بثقةٍ ضمن إطار المراقبة!

## ثالثًا: الثقة الاجتماعية

عامل الثقة من العوامل الرئيسة التي تربط عدم المساواة ودولة الرفاه الاجتماعي الديمقراطي. ففي الواقع، على اعتبار أنها جزءٌ من مفهوم أوسع أصبح يحظى في الآونة الأخيرة باهتمام الاقتصاديين وعلماء الاجتماع الخاص، وهو مفهوم رأس المال الاجتماعي، فإنه يصعب استيعاب الثقة سواءٌ في تجسداتها الآنية أم في أبعادها العميقة (التاريخية)، بيد أنه يمكن تعريفها بشكلٍ عام كتوقع للحصول على اعتمادية الشريك في ما يتعلق بالتزاماته السابقة[21]. وفي سياق دولة الرفاه، يعني هذا التعريف على سبيل المثال أن دافعي الضرائب ينخرطون طوعيًا في الأنظمة الضريبية، وأن متلقي الضرائب يطالبون باستحقاقاتٍ وفقًا لمستحقاتهم، ويتوقعون الحصول عليها.

ما حفز زيادة الثقة في المجتمعات الإسكندنافية هو تشاركها في خصائص

---

(21) Akbar Zaheer, Bill McEvily and Vincenzo Perrone, «Does Trust Matter? Exploring the Effects of Interorganizational and Interpersonal Trust on Performance,» *Organization Science*, vol. 9, no. 2 (March-April 1998), pp. 141-159.

اجتماعية متعددة ينظر إليها معظم الناس على أنها مرغوبٌ فيها. وتشمل هذه الخصائص مثلًا المستويات المنخفضة من الفساد، ومن الجرائم، والسير الجيد للمؤسسات الديمقراطية[22]. ولذلك، فإن أحد المؤشرات الأكثر دلالةً على الثقة هي درجة عدم المساواة الاجتماعية، كما ذهب إلى ذلك العديد من الباحثين[23]. فمن البديهي أن المستويات المنخفضة من الثقة تسير جنبًا إلى جنب مع المستويات العالية من عدم المساواة.

كيف يرتبط عدم المساواة والثقة معًا؟ يسوق هنريك جوردال آلياتٍ ترابطية مختلفة قد تساهم في فهم هذا الربط بين توزيع الدخل والثقة[24]:

أولًا، يميل الأفراد الذين ينتمون إلى الشريحة الاجتماعية والاقتصادية نفسها إلى الثقة في بعضهم بعضًا أكثر مما يجري بين من تفصلهم فجواتٌ كبيرة في الدخل، في مستويات المهارة أو في الخصائص المهنية. وتمنح الألفة والحميمية الكلية الوجود داخل المجموعة نفسها حوافز للصدقية، وذلك لأن غش من ما قد تراه مرةً أخرى قد يكلف أكثر من اللازم، مقارنة بمن لا يجمعك معه تواتر العلاقة.

ثانيًا، الاختلافات بين المجموعات المتباينة تحد من الثقة، وقد تتعلق هذه الاختلافات بعدم المساواة في الدخل أو عدم التجانس العرقي مثلًا. ففجوات الدخل الواسعة تجعل الناس أكثر عرضةً للنظر بعين الحسد إلى بعضهم بعضًا، ومخاوف الموضعية الاجتماعية تغمر فضائل الإخاء. وفي هذا الصدد، يشير كلٌّ من فرانسين بلاو ولاورانس كان إلى أن مستوى عدم المساواة في سوق العمل في الأجور بين الصناعات والفوارق بين القطاعات يؤثر في التضامن بين الطبقات

---

(22) Robert D. Putnam, Robert Leonardi and Raffaella Y. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

(23) Eric M. Uslaner, *The Moral Foundations of Trust* (New York: Cambridge University Press, 2002); Bo Rothstein, «The Universal Welfare State,» in: Gert Tinggaard Svendsen and Gunnar Lind Haase Svendsen (eds.), *Handbook of Social Capital: The Troika of Sociology, Political Science, and Economics* (Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar, 2009).

(24) Henrik Jordahl, «Economic Inequality,» in: Svendsen and Svendsen (eds.), *Handbook of Social Capital*.

الاجتماعية[25]. ومن جهةٍ أخرى، تقلل فجوات الدخل الكبيرة التضامن بين العمال في قطاعات صناعية مختلفة؛ فمن يعتبر نفسه عرضةً للمظلومية والانتقاص من الشأن بدلًا من التشريف والاعتبار يكون أكثر ميلًا إلى فقدان الثقة، تجاه المجتمع بشكلٍ عام أو تجاه الأثرياء على وجه الخصوص[26]. ويجري استشعار تأثير فوارق المداخيل في مستويات الثقة بشدةٍ في الذيل الأسفل من توزيع الدخل[27].

ثالثًا، قد يؤدي عدم المساواة إلى صراعات من أجل الخيرات العامة. وفي سياق دولة الرفاه، الصراع من أجل الموارد هو جافٌ بشكلٍ خاص لأنه يغذي الانتهازية ويجرف الأساس الأخلاقي الذي تعتمد عليه إعادة التوزيع.

لا غرو إذًا أن نجد أن الدول الإسكندنافية تعزز أعلى مستويات الثقة، فلديها مستويات منخفضة جدًا من عدم المساواة، وتتقاسم نموذجًا مماثلًا لدولة الرفاه، ما يسهل إمكانية ترابط العوامل الثلاثة المذكورة أعلاه في ما بينها بطريقةٍ أو أخرى[28].

بمعنى آخر، ليست صحيحةً الصورة النمطية المظلمة والمفرطة في المادية لمجتمع السوق القائم على الفردانية العالية والمملوء بالمستهلكين المنعزلين. لكن حتى لو كان هذا صحيحًا بمعنى أو آخر، فإن الظاهرة الاجتماعية المهمة هي أن النزعة الفردانية الشمالية لا تؤدي إلى الشذوذ والاغتراب وانهيار الثقة العامة التي تربطها النظرية الاجتماعية التقليدية بالمرور من «الجيمينشافت» الساخنة إلى «الغزلشافت» الباردة[29]. والافتراض الأساسي لهذه النظريات هو أن الثقة

(25) Francine D. Blau and Lawrence M. Kahn, «Inequality and Earnings Distribution,» in: Wiemer Salverda, Brian Nolan and Timothy M. Smeeding (eds.), *The Oxford Handbook of Economic Inequality* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009).

(26) Jordahl, «Economic Inequality».

(27) Magnus J. Gustavsson and Henrik Jordahl, «Inequality and Trust in Sweden: Some Inequalities are More Harmful than others,» *Journal of Public Economics*, vol. 92, nos. 1-2 (2008), pp. 348-365.

(28) Christian Bjornskov and Gert Tinggaard Svendsen, «Does Social Trust Determine the Size of the Welfare State? Evidence Using Historical Identification,» *Public Choice*, vol. 157, no. 1 (October 2013), pp. 269-286; Rothstein, «The Universal Welfare».

(29) سوف نفصل لاحقًا المفاهيم المركزية «الجيمينشافت» (Gemeinschaft) و«الغزلشافت» (Gesellschaft). راجع في ذلك المبحث الرابع من الفصل الخامس «الديمقراطية بين القطيعة والوصل مع التقاليد والجماعاتية الأهلية».

تنشأ في التكتلات المجتمعية الصغيرة المتماسكة جدًا؛ إذ توجد درجةٌ عالية من التبادلية. غير أن البحوث الأخيرة أظهرت على خلاف ذلك أن أكثر الدول حداثةً وفردانية، خصوصًا دول الشمال الإسكندنافي، هي التي تتميز بثقةٍ اجتماعية واسعة تمتد إلى ما هو أبعد من المجال الخاص للعائلة والأصدقاء، أي إلى باقي أعضاء المجتمع.

في مثل هذه البلدان ذات الطبيعة القاسية والعارية من كل زينة، كان من الصعب في الواقع أن تتكون مجتمعاتٌ فردانية جدًا، حيث الأنا القوية جدًا يمكن أن تهدد الاستقرار الاجتماعي. فوفقًا للمؤرخين، سادت هذه الروح الجماعية حتى على سفن الفايكنغ حيث كان ينبغي التجديف معًا من أجل الوصول إلى البر. وفي ما بعد ذلك أيضًا، لم تعرف هذه الدول نظام العبودية، باستثناء الدانمارك، وكانت الحياة المجتمعاتية للقرى الشمالية تغذي وعيًا مساواتيًا قويًا يمنح القيمة في المقام الأول للجدارة والاستحقاق، وهذا ما سوف تعززه لاحقًا اللوثرية والحركات الشعبية التي استمرت في تسوية العلاقة بالسلطة.

فضلًا عن ذلك، تستهدف السياسات النيوليبرالية - حين تتضمن تدابير اجتماعية - الفقراء فحسب، مع ما يشتمل عليه ذلك من مخاطر تعرضهم للوصم، ما يساهم في توسع الفجوة بينهم وبين الطبقات الوسطى والعليا عوضًا عن درئها. كما يثبط انعدام التماسك الاجتماعي الناتج من ذلك التضامن ويولد الريبة وعدم الثقة[30]. وعلى خلاف هذه السياسات، يغرس النموذج الليبرالي الإسكندنافي الشعور بالندية (وضع النظير للنظير Peer-to-peer)، وبالمصير المشترك بين مجموعات مختلفة من الناس. فالثقة في المؤسسات العامة هي من ثم أبعد من أن تكون منحةً مجانية من لدن المواطنين الإسكندنافين، بارتباطٍ مع اقتضاء للشفافية، وعلى اعتبار أن الرقابة الاجتماعية على هذه المؤسسات هي رهيبة. وهذه الأخيرة تجد نفسها ملزمةً باستمرارٍ بالسعي لإعطاء تعهداتٍ عن حسن السيرة والسلوك، والحكامة الجيدة، والاستماع إلى الشعب والشفافية، مما يترتب عنه انتظام عملية التشاور (كل قانونٍ وكل قرارٍ تسبقه مشاوراتٌ عامة وعمومية تضم جميع الأطراف

---

(30) Staffan Kumlin and Bo Rothstein, «Making and Breaking Social Capital: The Impact of Welfare-State Institutions,» *Comparative Political Studies*, vol. 38, no. 4 (May 2005), pp. 339-365.

المعنية)، وشفافية الطبقة السياسية، والنظام المركزي للمفاوضات الجماعية، والسعي الدائم لإيجاد الحلول الوسطى والتوافقية، والمقاربة البراغماتية للمشكلات، والدفاع عن المساواة الاجتماعية. وتبعًا لذلك، يعتبر الفساد أو اختلاس الأموال العامة من كبرى الكبائر على مستوى السلوك الفردي.

من وجهة نظرٍ اقتصادية، تترجم الثقة الاجتماعية واحترام سيادة القانون إلى ميزةٍ نظامية، يمكننا وصفها أساسًا من الناحية الاقتصادية بأنها «تكاليف معاملات منخفضة»[31]. ما يعني أن تكاليف المعاملات الاجتماعية والسياسية التي تشكل أعباءً غير مباشرة وغير فاعلة تترجم في نهاية المطاف إلى تكاليف مالية إضافية.

انطلاقًا من فكرة أن الثقة الاجتماعية أساسيةٌ لتليين مثل هذا النظام المتطلب بشدة لمقتضيات اجتماعية ونفسية اجتماعية، نجد أن النموذج الإسكندنافي لا يستقيم بغير ثقة الإسكندنافيين الكبيرة في مؤسساتهم وفي تنظيمهم الاجتماعي. وهذه الثقة الاجتماعية تقوم أكثر ما تقوم على التواتر الزمني، بمعنى تكرار التفاعلات الاجتماعية ونجاحها كشرطين لتكون الشعور بالثقة واستدامته. فالثقة الاجتماعية المؤسسة للديمقراطية الجوهرية هي أحد عناصر التميز الأساسية بين المجتمعات الديمقراطية الإسكندنافية والرأسمالية التي يحدها المستقبل القريب، لأنها تنتج وتكافئ في الأساس على المدى القصير. في حين أن المجتمعات الإسكندنافية المزدهرة وجدت سبيلًا خاصًا بها يحقق الترابط الذي لا مناص منه بين المدى القصير والحاجة الأساسية لأن تنشأ في مشروعٍ أو منظور على المدى الطويل. وهذا هو السبب في كون «الصراع الطبقي» أو «الصراع من أجل البقاء» لم يجد له أبدًا موطئ قدمٍ ولم يجد سبيلًا للترسخ في البلدان الإسكندنافية. وبدلًا من ذلك، يفضل الإسكندنافيون الحديث عن «الصراع من أجل الرفاه».

(31) لا تشمل تكاليف المعاملات التكاليف الاقتصادية المباشرة المرتبطة بحاجةٍ أقل إلى استخدام عقود مكتوبة فحسب، أو إلى حماية قانونية، ومحاكمات، وكمياتٍ هائلة من الوثائق البيروقراطية، وإنما تشمل أيضًا تكاليف المعاملات الاجتماعية والسياسية التي هي التكاليف غير المباشرة وعدم الكفاءة.

## رابعًا: المجتمع الأفقي
## البساطة والتماثل والمساواة

يوضح إصلاح خطاب «الكلفة»[32] في السويد بجلاء الميول المساواتية شبه الطبيعية في الروح الإسكندنافية وقدرة الإنسان الإسكندنافي على إيجاد حلولٍ بسيطة وفاعلة وتوافقية للقضايا الاجتماعية الطارئة؛ إذ لم يكن هناك في الواقع إصلاحٌ بالمعنى التقليدي المعتاد، ما دامت لا الحكومة ولا الأكاديمية السويديتان هما من فرضتا «الألفة» في الخطاب عوضًا عن «الكلفة». ففي عام 1967، أعلن برور ريكسيد علانيةً على أثير الراديو، وهو أستاذٌ فخري في الطب ورئيس إدارة الصحة السويدية، أنه من الآن فصاعدًا سوف يرفع الكلفة في مخاطبته للجميع. واستقر في إثر ذلك سريعًا نقاشٌ واسع بشأن هذا الموضوع في الإدارات وقطاع الأعمال وعلى موجات الأثير وعلى شاشات التلفزيون وفي الصحف. وبصرف النظر عن عددٍ قليل من عجائز الطبقة البرجوازية، فإن أكثر من سبعة ملايين سويدي استحسنوا الفكرة وتبنوها بين عشيةٍ وضحاها.

رسخ هذا الأمر على وجه التأكيد درجةً عالية من استشعار المساواتية وعلاقات النظير - بالنظير (peer-to-peer) داخل المجتمع. فلا يكاد اليوم يستعمل خطاب «الكلفة» سوى تجاه ملك السويد وعددٍ قليل من كبار السن. غير أن المهم من كل هذا هو أن هذه المساواتية هي أبعد من أن تكون «مفروضة» أو «إلزامية»، بل هي «طبيعية» لدى الإسكندنافيين. فالتواضع هو خصلةٌ عزيزة لديهم، وصفات «بسيط»، «عادي»، أو «مثل أي شخصٍ آخر» لديها قيمةٌ بقدر ما لدى صفات «غني»

(32) التمييز بين «الألفة» (Tutoiement) و«الكلفة» (Vouvoiement) في الخطاب هو مفهومٌ نحوي مألوفٌ في العديد من اللغات، إذ يستمد ضمير المفرد للاحترام (أو التهذيب أو المجاملة أو المسافة الاجتماعية ...) من صيغة الجمع، ما عدا في حالة اللغة الإنكليزية الحديثة التي اختفت فيها تقريبًا صيغ الكلفة في الخطاب (في صيغة المفرد «thou» وفي صيغة الجمع «ye») منذ منتصف القرن السابع عشر، باستثناء رواسب قليلةٍ جدًا من الاستعمالات الأدبية والشعائرية (النصوص الدينية لمخاطبة الإله والقوافي والقصائد الشعرية). ومن ثم، أصبح في اللغة الإنكليزية استخدام الأسماء الشخصية كنايةً عن خطاب الألفة في حين أن خطاب الكلفة هو أكثر اتساقًا مع استخدام الصيغ التفضيلية من قبيل «سيدي» (sir) أو «سيدتي» (madam). ومن المعلوم أن اللسان العربي يتسق تمامًا مع هذه الروح المساواتية في الخطاب، على اعتبار أن صيغة الكلفة في السياق العربي تبقى عمومًا نشازًا، كأن يخاطب زيدٌ عمرًا بسيادتكم أو سعادتكم أو حضرتكم.

أو «مشهور» في بلدان أخرى. وكلمة «شعبي» لا تنطوي على حمولة ازدرائية أو قدحية في هذه البلدان مثلما يمكن أن تكون لها في مكان آخر. ويكفي أن ننظر إلى مكتب وزيرٍ أو مسؤولٍ كبير أو نرى كيف يخاطب العمال والموظفون أرباب العمل لندرك إلى أي حدٍ يولع الإسكندنافيون بالبساطة.

هو تقليدٌ قديمٌ مثلًا أن يخرج أعضاء من العائلة المالكة أو شخصياتٌ عامة وازنة من دون حرسٍ أو مرافقين، وأن تظهر أرقام هواتف الوزراء وأرباب الصناعات ورؤساء تحرير الصحف في دليل الهاتف. وساعدت صورٌ قوية في تعزيز هذا التصور. فعلى سبيل المثال، ظل الوزير الأول السويدي بير ألبين هانسون، الذي قاد ثلاث حكومات سويدية - تقريبًا من دون انقطاع - بين عامي 1932 و1946، شديد التواضع والزهد طوال حياته؛ إذ عاش في منزلٍ صغير في الضواحي وظل يذهب إلى عمله جيئةً وذهابًا عبر الترامواي، حيث أدركته الوفاة لدى خروجه من إحدى محطاته في 6 تشرين الأول/ أكتوبر 1946 في إثر أزمةٍ قلبية. كما أن صورة رئيس الوزراء السويدي ثوربيورن فالدين مثلًا وهو يغسل جواربه في جفنة داخل الأستوديو الذي كان يستأجره في استكهولم، أو صورة كاليس بيارني (الزعيم السابق لحزب الديمقراطيين المسيحيين) وهو يكوي قمصانه، جالتا العالم في عام 1970[33].

أما المثال الأبرز في السنين الأخيرة، فهو لانغفار كامبراد صاحب علامة أيكيا ومحلاتها الذي عرضنا له في الفصل الأول، والذي هو في ظاهر الأمر أقرب منه إلى «كبير العمال» منه إلى ملياردير عالمي. فحين يوجد في مدينة استكهولم، يستقل كامبراد حافلة النقل العمومي للوصول إلى محل أيكيا في الضواحي، مع العلم أن الرحلة بالحافلة ليست مباشرةً بل عليه تغيير الحافلة مرةً واحدة! وعلى الرغم من تعزيز الإجراءات الأمنية بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة، فإن النخب الشمالية تكافح من أجل عدم التخلي عن نمط الحياة هذا الذي يكاد يكون فلسفة حياةٍ يستعصي عليها مثلًا القبول بالمظاهر الخارجية

(33) Jean-Pascal Daloz, «Sur la modestie ostensible des acteurs politiques au nord du 55e parallèle,» *Revue internationale de politique comparée*, vol. 13, no. 3 (2006), pp. 413-427.

للسلطة وللثروة وتظل تعتبر المفاخرة زلةً شنيعة[34]. ولا يتعارض هذا التواضع الفردي مع شكلٍ من أشكال الاعتزاز الجماعي (المستتر لكن الأكيد) والحس الوطني الراسخ.

غياب التسلسل الهرمي هو حقيقةٌ في واقع الأمر، حتى على مستوى أعلى درجات السلم الاجتماعي. ويرجع في جزءٍ كبير منه إلى أن الموظفين هم أنفسهم مشاركون في تطوير استراتيجية الشركات. في الواقع، مشاركة النقابات في مجالس إدارة العديد من الشركات الإسكندنافية تقليدٌ راسخ بعمقٍ في هذه البلدان.

يلائم جيدًا مفهوم «المجتمع الأفقي» الذي طوره لورانس فريدمان المجتمعات الإسكندنافية[35]. فوفقًا لفريدمان، كان المجتمع في الماضي عموديًا في الأساس، بمعنى أن الجميع يفهم هويته كما كانت موجودةً منذ الأزل في إطار العلاقات الهرمية؛ إذ الأزواج (الذكور) أعلى مرتبةً من زوجاتهم، والآباء أعلى مرتبةً من أطفالهم، والملوك أعلى مرتبةً من الفلاحين، وهكذا دواليك. غير أنه في العالم الحديث، ولا سيما من خلال العولمة وانتشار التكنولوجيا الجديدة للمعلومات والاتصالات، أصبح بإمكان الناس الانخراط في المزيد من العلاقات الأفقية، وخلق علاقاتٍ مع الآخرين الذين يتفاعلون معهم على قدم المساواة، ومن ثم خلق هويةٍ فردية لأنفسهم عوضًا عن التطبع بهويات جاهزة. بالنسبة إلى فريدمان إذًا، فقدت السلطة التقليدية في هذه المجتمعات وزنها السابق وحمولتها القوية لفائدة سلطة الأقران التي أصبحت أكثر بناءً للقرار. ويضيف فريدمان أن هذا النوع الجديد من المجتمع قد جرى تعزيزه بشكلٍ قوي في البلدان التي انتشرت فيها التكنولوجيا الجديدة للمعلومات والاتصالات[36].

---

(34) وهو ما نلمسه حتى لدى المليارديرات الشباب من الجيل الجديد. مثلًا، لم يحتفل أو يظهر نيكلاس زِنستروِن أي مظاهر خارجية معبرة عندما باع شركته سكايب (Skype) لعملاق المزاد الإلكتروني على الإنترنت إي-باي (e-Bay) بمبلغ 2.75 مليار دولار في عام 2009.

(35) Lawrence M. Friedman, *The Horizontal Society* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999).

(36) Ibid.

من ثم، تتماثل الدول الإسكندنافية مع هذا النموذج للمجتمعات الأفقية؛ إذ ينبغي للجميع ضبط سلوكهم على السلوك المتوسط المستهدف، فـ «الجماعة الأهلية» تمارس السيطرة. ولذلك، يتم مثلًا اعتبار الأطفال صنوان الأشخاص البالغين بالحقوق نفسها التي يتمتع بها أي شخصٍ بالغ. والمستوى العام لمعيشة الإسكندنافيين متجانسٌ جدًا؛ فالفوارق في الأجور هي من بين أدنى المعدلات في العالم. والشعور العام بالعيش في عالم من الظلم واللامساواة لا يكاد يوجد، وادعاء التفوق الاجتماعي شبه منبوذٍ اجتماعيًا. وأغلبية الشخصيات العامة تذهب إلى مناصبها عن طريق المترو أو الحافلة أو الدراجة. وعندما تستعير السيارة الرسمية ففي الأغلب لأنها مقيدة بذلك من لدن الأجهزة الأمنية، وهو ما يجري التذكير به باستمرارٍ عبر وسائل الإعلام.

في النرويج مثلًا، رئيس الوزراء ووزيرا الدفاع والشؤون الخارجية هم فحسب من لديهم سيارةٌ رسمية بسائق بشكلٍ دائم، في حين أن جميع الوزراء الآخرين هم شبه ملزمين باستخدام مرآب عام للسيارات بنظام الحجز المسبق؛ فالامتيازات والمحاباة هي أمورٌ لا تطاق، وينظر إلى الترف بشكلٍ غاية في السلبية. فمثلًا، شراء رئيس الوزراء السويدي غوران بيرسون سيارة بي إم دبليو مثلًا أو شراء الرئيسة الفنلندية تاريا هالونين سيارة مرسيدس أثارا تعليقاتٍ ساخرة في الصحف. وعمومًا، الجرائد هي دائمًا في حالة تأهبٍ وتبحث عن أي وقوفٍ مخالف بالسيارة أو جنحة أو استخدامٍ شخصي لسيارة وظيفية من لدن أي شخصية سياسية.

على المنوال نفسه، لدى البرلمانيين الفنلنديين في هلسنكي بطاقةٌ تسمح لهم باستخدام سيارات الأجرة. وكل عام تخصص الصحف جائزة لقب «ملك التاكسي»، داعيةً بذلك البرلمانيين إلى الاعتدال في استعمال سيارات الأجرة! أما بالنسبة إلى الإقامات، فإن النخب السياسية نادرًا ما تسكن مساكن فاخرة. وعندما يكون هذا هو الحال، فإنهم يعرضون أنفسهن لسهام النقد واللذع؛ فلم ينته مثلًا اقتناء غوران بيرسون مزرعة محاطة ببعض الأراضي من إثارة عناوين الصحافة. كما يحق للأعضاء الفنلنديين من المناطق النائية استخدام شقةٍ صغيرة فحسب في العاصمة. والأمر ذاته بالنسبة إلى المطاعم، حيث الرقابة صارمة،

وكل مواطنٍ له الحق في الاطلاع على الفاتورة (المدفوعة من المال العام) لأي فاعلٍ سياسي. وخصصت مرة مقالة كاملة لغوران بيرسون حين اقتنى - كجزءٍ من احتفالات فوزه في الانتخابات في عام 2002 - شوكولاتة بالنعناع «مكلفةٌ على نحو خاص» ومن «متجر مرموق» بحسب وصف المقالة. وحتى إن رئيس بلدية استكهولم ماتس هولتس أجبر على تقديم استقالته لأنه أنفق برفقة موظفيه زيادةً على اللازم في مطاعم المدينة. وفي هذا العالم المساواتي، استخدام الخدم هو أمرٌ غير مستساغ، حيث لا ينظر المواطنون مثلًا بعين الرضا إلى اتخاذ أحدهم جليسةً للأطفال لأنهم يعتبرون أنه أكثر ديمقراطية وضع المرء أبناءه في الحضانة («مثله مثل باقي الشعب»).

أما بالنسبة إلى المواقف والتعابير الخارجية، فإن البساطة وضبط النفس هي أمورٌ ضرورية. مثلًا، يجلس تقليديًا المرشحون في الانتخابات جنبًا إلى جنب للاستماع إلى النتائج، بحزمٍ وثبات. كما يمكن أن ينظر إلى الهينة الفكرية «زيادةً على اللزوم» نظرةً سلبية. فمثلًا، جمع نقاشٌ شهير في عام 1976 في السويد بين أولوف بالم ومرشح الوسط ثوربيورن فالدين. وقد أظهر الأول خلال النقاش ثقةً بالنفس وسيطرةً على الثاني الذي بدا في المقابل «ثقيلًا» ومترددًا. غير أن الثاني هو الذي فاز لأن أولوف بالم بدا للعديد من الناخبين كمتعجرفٍ ومندفع، أي على عكس النمط السويدي المألوف!

مع أنه لا شيء يتحرك في المجتمعات الهرمية عندما لا يأخذ أعلى الهرم بزمام المبادرة[37]، نجد أنه في التنظيمات الاجتماعية الأكثر أفقية يمكن لأي كان أن يقدم اقتراحًا أو أن يتخذ قرارًا. ومن ثم، على نمط شبكة الإنترنت الأفقية، يمكن للجميع أن يتواصل داخل المجتمعات الإسكندنافية مع أيٍ كان وعلى أي نحو.

يمكننا أن نضيف أنه بسبب العوامل الجغرافية المميزة لمناطق الشمال الأوروبي (مسافاتٌ شاسعة ونسبة سكان منخفضة)، كان لدى الإسكندنافيين قابليةٌ كبيرة للإبداع في هذا المجال. ومن الأمثلة الشهيرة في هذا الصدد، نذكر

(37) في المقابل، يفترض منطق التسلسل الهرمي الرأسي أن العناصر الذكية هي من توجد في أعلى الهرم وأولئك الذين يعتبرون الأقل ذكاءً في أسفله. وبتعبيرٍ آخر، يقسم الناس إلى أولئك الذين «يفكرون» (ذوو الياقات البيض) وأولئك الذين «ينفذون» (ذوو الياقات الزرق).

شركة أوتيكون (Oticon) الدانماركية لأجهزة السمع، وهي شركةٌ تمتاز بأن ثلثي العاملين فيها هم مهندسون. ففي بداية التسعينيات من القرن الماضي، جرت إزالة جدران المقر الجديد لشركة أوتيكون في كوبنهاغن لتشجيع التدفق الحر للأفكار. وكنتيجةٍ لذلك، فازت شركة أوتيكون بجائزتين مرموقتين للتكنولوجيا في خلال ست سنوات (في عام 1996 ثم في عام 2002).

هذا ما يوضح أيضًا لماذا تعتمد بلدان الشمال الأوروبي على «العمل عن بعد» (Telecommuting) على نطاقٍ واسع. فاليوم هناك نحو 25 في المئة من الإسكندنافيين يعملون خارج جدران الشركات (في حين أن هذه النسبة لا تتجاوز 5 في المئة في باقي البلدان الأوروبية). والسبب في ذلك أن هذه الممارسة إن كانت تتطلب تغطيةً جيدة لشبكة الإنترنت، فهي تقتضي أولًا وقبل كل شيءٍ الثقة القوية بين الشركة والموظف، والإدارة بالأهداف. وهذا النوع من التنظيم يحسن الإنتاجية وكفاءة العمل، بقدر ما يجعل الموظفين أكثر كفاءةً واستجابة، كما أنه يقلل من التوتر ويزيد من المرونة.

كما أشرنا إلى ذلك من قبل، لهذه المساواة الإسكندنافية جذورٌ تاريخية عميقة. فالمجتمعات الإسكندنافية، على عكس الدول الأوروبية الأخرى، كانت تاريخيًا أكثر مساواةً وذات طبقاتٍ اجتماعية أقل هرمية. ولذا كان شمال أوروبا ملائمًا تمامًا بالنسبة إلى المعطى الجديد للعولمة؛ إذ لم يعرف الإقطاع ولا العلاقات الهرمية الحادة. ومقارنةً بمجتمعات أوروبا الوسطى والغربية، كان للنبلاء داخل هذه المجتمعات امتيازاتٌ أقل نسبيًا في الشؤون السياسية والاجتماعية، وكانت السيطرة الإقطاعية على الفلاحين وحياة القرى أقل حدة. وساعد تشتت الفلاحين في مناطق واسعةٍ جدًا على الحفاظ على استقلالهم النسبي. فقد كان للنبلاء الحق في تعيين القضاة، لكنهم لم يكن لهم قوة فرض الإدارة المحلية المباشرة. إضافةً إلى ذلك، اختفى نظام الرق في الدول الإسكندنافية إلى حدٍ ما بسرعة في العصور الوسطى، وظلت العبودية دائمًا هامشية. وفي أوائل العصور الوسطى، كان كثير من المزارعين ملاكًا للأرض التي كانوا يزرعونها، قبل أن تصبح أغلبيتهم ملاكًا منذ منتصف القرن التاسع عشر[38].

---

(38) في الوقت نفسه، ليس من الدقة المبالغة في هذه الجوانب الإيجابية المميزة للمجتمعات =

في السياق ذاته، وجد قديمًا مسؤولٌ سامٍ في محكمة ملك السويد مكلفٌ بتسلم الشكاوى الموجهة إلى الملك بخصوص الإساءة في استعمال السلطة أو الممارسات الإدارية الشائنة. وفي الإصلاح الدستوري لعام 1809، خصت السلطة التشريعية نفسها بانتخاب هذا المسؤول السامي، إذ إنه أصبح يسمى «أمين المظالم البرلماني» (Ombudsman) ويتمتع باستقلاليةٍ تامة عن الملك والحكومة والإدارة، لكن أيضًا باستقلاليةٍ تامة عن البرلمان. وعندما أصبحت فنلندا مستقلة، أقحمت المؤسسة نفسها في دستورها لعام 1919، قبل أن تتلوها في ذلك الدانمارك في عام 1955[39].

## خامسًا: قانون جانت

مبدأ «الانضباط الذاتي» هذا يجعل الإسكندنافيين يعتبرون أن الفرد ينبغي أن «يذوب» أمام المجموعة[40]. ولذلك يوجد نوعٌ من التثبيط في تطوير الاستراتيجيات الشخصية القوية كما يتجلى مثلًا في ما يطلق عليه «قانون جانت» الذي قدمه بعضهم على أنه إعادة كتابةٍ زائفة للوصايا العشر. ويمثل هذا القانون، أو

---

= الإسكندنافية أو إعطاء صورةٍ وردية جدًا لوضع المزارعين الإسكندنافيين. فحتى مطلع القرن العشرين، كان لا يزال ممكنًا إيجاد بعض الفلاحين الذي لا يملك أرضًا في المناطق الفقيرة في السويد، وبشكلٍ خاص خلال القرن التاسع عشر، وكانوا يشكلون ساكنةً بائسة لدرجة أنه في بعض المناطق، كانت البلديات الأكثر فقرًا تبيع في المزاد بشكلٍ قانوني الأطفال وكبار السن. وكان هؤلاء، حينما لم يكونوا يوفرون اليد العاملة الهشة المخصصة للمهمات المنزلية الوضيعة، كانوا ينتهون في كثير من الأحيان بالركون، شبه مهملين، في ملحقةٍ للملكية، وغالبًا ما كان يقضى عليهم بالجوع والبرد والمرض، مع التأكيد في الآن ذاته أن هذه تظل استثناءاتٍ أكثر منها قاعدة. راجع في ذلك: Jean-François Battail, Régis Boyer et Vincent Fournier, *Les Sociétés scandinaves: De la Réforme à nos jours* (Paris: Presses universitaires de France, 1992).

(39) جرى استنساخ دور (وتسمية) «أمين المظالم» (Ombudsman) في العديد من البلدان الأخرى. على سبيل المثال، تبع الاتحاد الأوروبي هذا الأنموذج من خلال خلق وظيفة «أمين المظالم الأوروبي» في خلال معاهدة ماستريخت في عام 1992، مع «منح الحق لأي مواطنٍ من الاتحاد باللجوء إلى أمين المظالم الأوروبي». وبإمكان الشركات والجمعيات والتعاونيات التي يوجد مقرها داخل الاتحاد الأوروبي أيضًا أن تلجأ إلى أمين المظالم الأوروبي الذي له مهمة التحقيق في حالات «سوء الإدارة» في داخل المؤسسات وأجهزة ووكالات الاتحاد الأوروبي، التي تخص أساسًا المخالفات الإدارية والمظالم والممارسات غير العادلة والتمييز والتعسف في استخدام السلطة ونقص أو رفض المعلومات أو التأخيرات التي لا مبرر لها.

(40) يذكر الإسكندنافيون في هذا السياق أن السلسلة لا تكون قويةً إلا بالنسبة إلى حلقتها الأضعف.

بالأحرى هذه القوانين العشرة، شكلًا من أشكال «التكييف» و«التهيئة» و«التنشئة الاجتماعية» الذي يتلقاه الأطفال منذ سنٍ مبكرة.

على الرغم من أن هذا القانون قد وجد في دول الشمال - بأشكال مختلفة - منذ قديم الزمان، فإنه لم يتبلور في صيغته المعاصرة سوى في عام 1933 بقلم الكاتب الدانماركي - النرويجي أكسل سندموز في روايته **هاربٌ يرجع على خطاه**. ليصبح تأثيره عميقًا في عقلية جميع بلدان الشمال الأوروبي، بحيث إن جل الإسكندنافيين يعرفونه عن ظهر قلب ويتبنونه بوعيٍ أو بغير وعي.

وفقًا لأكسل سندموز، كانت هذه القواعد تنظم بلدته الصغيرة التي سماها «جينتالاند»، ورصد سندموز في كتابه حالات وظواهر اجتماعية كانت سائدةً في المجتمعات الإسكندنافية، منتقدًا القانون الاجتماعي السائد والمهيمن في المجتمع (من دون ذكره كقانون) الذي يحاول طمس الفردانية وكبح جماح الفرد وتثبيط الإنجازات الفردية، حيث إن الذين يخالفون هذا «القانون غير المكتوب» ينظر إليهم بعين الريبة والعداء أحيانًا، على اعتبار أن ذلك يتعارض مع الرغبة الجماعية في البلدة في الحفاظ على الانسجام والاستقرار الاجتماعي والاتحاد. وينطوي «قانون جانت» هذا على عشر قواعد:

1- إياك أن تعتقد بأنك شخصٌ مميز.

2- إياك أن تعتقد بأن لك قيمةً تعادلنا.

3- إياك أن تعتقد بأنك أذكى منا.

4- إياك أن تعتقد بأنك أفضل منا.

5- إياك أن تعتقد بأنك تعرف أكثر منا.

6- إياك أن تعتقد بأنك أكثر أهميةً منا.

7- إياك أن تعتقد بأنك قادرٌ على فعل شيء ما.

8- إياك أن تسخر منا.

9- إياك أن تعتقد أن أحدًا يهتم لأمرك.

10- إياك أن تعتقد بأننا سوف نتعلم شيئًا منك.

في نموذجٍ من هذا القبيل، ليست ثمة حاجة إلى السلطة أو القادة، فضغط الأقران والمجموعة يكفيان لضمان الانضباط الذاتي وتوجيه الفرد. وحتى اليوم، تبقى هذه التقاليد راسخةً وتتجلى مثلًا في كون الأجور في المتوسط أكثر مساواتيةً مما عليه الحال في باقي الدول الأوروبية.

كنتيجةٍ لقبول هذا القانون واستبطانه من لدن الإسكندنافيين، فقد تولدت لديهم رقابةٌ اجتماعية ملزمةٌ جدًا تنتج تماثليةً اجتماعية، يمكن أن تصل في بعض الأحيان إلى درجة «الإذعان» و«الخنوع» الذي سماه بعضهم «التوتاليتارية الوديعة». ويظل هذا البحث عن المساواة سمةً أساسية مميزة للمجتمعات الشمالية؛ «طموحٌ في التشابه» يمكن أن يصل إلى حد تبجيل الواشين والمخبرين.

يمكن أن تتخيل أنه بوجود مثل هذا النموذج، من الصعب جدًا أن يكون أحدٌ بطلًا في البلدان الإسكندنافية! وفي هذا السياق، يذكر الأديب العالمي باولو كويلهو أن صحافيًا نرويجيًا سأله عن رأيه في الأميرة النرويجية مارتا لويزا (وهي التي كانت قد طرزت على فستان عيد ميلادها الثلاثين أسماء أشخاص عدة كان لهم أثرٌ في حياتها، ومن بينهم اسم الأديب البرازيلي)، فكان جوابه: أجد أنها امرأةٌ حساسة وناعمة وذكية، وقد سنحت لي فرصة مقابلتها في أوسلو، عندما قدمتني لزوجها، وكان كاتبًا مثلي. وبعد فترةٍ قصيرة من الصمت، تابع كويلهو: وثمة أمرٌ لم أفهمه حقًا، لماذا قامت الصحافة النرويجية بمهاجمة عمل زوجها بعد زواجه منها، في حين أن الانتقادات كانت إيجابيةً من قبل؟ ثم يضيف الكاتب: في الحقيقة، لم يكن ذلك استفسارًا بل استفزازًا، لأنني كنت أتخيل مسبقًا الرد: تغير النقد الإيجابي لأن الأشخاص شعروا بالحسد؛ أسوأ المشاعر الإنسانية. بيد أن الصحافي النرويجي ذهب أبعد من ذلك بقوله: لأنه خرق «قانون جانت» الذي يتحدى هذا القانون - كأن يصبح مميزًا أو مشهورًا أو ثريًا - عليه أن يتحمل مشاعر الغيرة والتشهير والحسد[41].

---

(41) غير أن كويلهو لا يرى في هذا القانون سوى تبريرٍ للأمر الواقع وسببٍ في مآسٍ عديدةٍ في العالم بأسره، ليصوغ «قانون جانت المضاد»: «أنت تستحق أكثر بكثيرٍ مما أنت تعتقد. وعملك ووجودك على هذه الأرض هما مهمان، حتى لو كنت لا تعتقد ذلك. وبطبيعة الحال، بتفكيرك على هذا النحو، قد =

بشكلٍ مغاير، يمكن النظر إلى قانون جانت بوصفه أحد مكونات العملية التاريخية المستمرة لتحرير المواطنين من أشكال التبعية العمودية كلها داخل المجتمع وداخل الأسرة: تحرير الفقراء من التبعية للصدقة والإحسان، وتحرير العمال من التبعية لأرباب العمل، وتحرير الزوجات من التبعية لأزواجهن، وتحرير الأبناء من التبعية للآباء، وتحرير الآباء (عندما يصبحون مسنين) من التبعية للأبناء. ولذا نجد أن الممارسة العملية في البلدان الإسكندنافية أفضت إلى إيلاء الأولوية للاستقلالية الفردية من خلال مجموعةٍ كبيرة من القوانين والسياسات. وجرى التقليل من الترابط داخل الأسرة عن طريق فرض الضرائب الفردية والمتمايزة على الزوجين، وتم إصلاح قانون الأسرة عبر إلغاء إجبارية دعم الآباء المسنين، وتطوير نظام رعايةٍ كوني جعل من الممكن بالنسبة إلى النساء العمل، وإعطاء قروض للطلاب بغض النظر عن دخل الوالدين لمنحهم درجةٍ كبيرة من الاستقلالية عن أسرهم، كما أن الأطفال أنفسهم قد أصبحوا في وضعٍ أكثر استقلاليةً عن طريق إلغاء العقوبة البدنية والتركيز القوي على حقوق الطفل.

عمومًا، يجعل هذا النسق التطوري القائم على الاستقلالية الفردية بلدان الشمال الأوروبي من بين المجتمعات الأقل اعتمادًا على الأسرة والأكثر فردانيةً على وجه الأرض. هذا لا يعني أن الأسرة ليست مؤسسةً اجتماعية مركزية في بلدان الشمال الأوروبي، بيد أنها قد تطبعت بالمنطق الأخلاقي القائم على مبادئ الاستقلالية والمساواة. ولذا غالبًا ما نجد أن العائلة الإسكندنافية المثالية تتكون في الأغلب من بالغين عاملين لا يعتمد ماليًا أحدهما على الآخر، ويجري داخلها تشجيع الأطفال على أن يصبحوا بدورهم مستقلين في أقرب وقتٍ ممكن. ويصبح مثل هؤلاء الأفراد، الملزمين بدرجةٍ أقل بالالتزامات القانونية والأخلاقية داخل الأسرة، وفي الآن نفسه المحصنين من طوارئ الحياة الشديدة ومخاطرها بفضل شبكة ضمان اجتماعي شاملة، يصبحون أكثر مرونةً في سوق العمل، وأكثر ملاءمةً - بوصفهم مستهلكين - لاقتصاد السوق.

---

= يكون لديك الكثير من المشكلات لأنك تخرق قانون جانت. لكن لا تدع نفسك تخضع للترهيب، واستمر في العيش من دون خوف، وسوف تفوز في نهاية المطاف»: Paulo Coelho, «The Law of Jante,» *Warrior of the Light Online*, no. 65, at: http://bit.ly/1Pk5Eas.

في مثل هذا النظام الديمقراطي، تخلق المساواتية الحسد، على وجه التحديد لأنه جزءٌ لا يتجزأ من عملية التمايز. ويقلد الناس بعضهم بعضًا لأنهم يصبحون متشابهين على نحوٍ متزايد. فإن كانت العقلية الهرمية تمثل إحدى السمات البارزة للمجتمعات التقليدية القائمة على مبدأ الاختلاف، فإن المساواتية تقوم على أساس التمايز بين الأفراد. فبالنسبة إلى الإنسان الديمقراطي، المساوي هو مشابه؛ ففي نظره، كل المواطنين هم «أفراد» متماثلون. ومن ثم، فالمساواتية هي فردانية بالضرورة، في حين أن العقلية الهرمية هي شمولية؛ يفهم الإنسان الديمقراطي الإنسانية بوصفها مؤلفةً من ذراتٍ تنظر إلى نفسها على أنها مكتفيةٌ ذاتيًا، وهي بذلك على هذا النحو سواء. وبهذا، فإن الأفراد في النظام الديمقراطي يعتبرون أنهم جميعًا على قدم المساواة لأنهم ينظرون إلى أنفسهم أنهم جميعًا متماثلون، حيث لا يقتصر التعاطف، كما هو الحال في النظام الأرستقراطي، على أعضاء طبقةٍ اجتماعية محددة، وإنما يشمل المجتمع جميعًا.

إن كان غابرييل تارد أبرز من نظر لهذا البعد الأساسي في علوم الاجتماع[42]، فيمكن اعتبار ألكسي دو توكفيل أيضًا أحد الأوائل الذين استوعبوا هذا الجانب وأصلوا له. ويبرز توكفيل في هذا السياق أن الأميركيين لم ينفكوا يتشاركون في ما بينهم. بمعنى أنه يجري التعويض عن الضعف الفردي عبر الاتحاد[43]. فالديمقراطية تكسر السلسلة التي ترتفع في المجتمعات الأرستقراطية من الفلاح حتى الملك. فهي تضع كل حلقةٍ من السلسلة على حدة، غير أن تجربة الضعف الناجمة عن ذلك تدفع نحو الاتحاد على أسسٍ أخرى غير الانتماء إلى نظام أو فئة أو طبقة. ويترتب عن ذلك الشعور بضرورة تعلم الاتحاد، وفهم أن مصير كل

---

(42) راجع في ذلك الأعمال الكاملة الرائدة لعالم الاجتماع الفرنسي غابرييل تارد (Gabriel Tarde)، وهو من أبرز علماء الاجتماع في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الذين جرى تبخيس إرثهم التاريخي إلى عهدٍ قريب، وبشكلٍ خاص إلى غاية إعادة نشر أعماله الكاملة أواخر تسعينيات القرن الماضي، وذلك بفعل غلبة مدرسة الكليانية (Holistic) في علم الاجتماع في عقب إميل دوركهايم على المدرسة الفردانية (Individualistic) التي مثلها تارد.

(43) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, introd. par Harold J. Laski; note préliminaire par J.-P. Mayer; sous le contrôle de la Commission nationale pour la publication des oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, 2 vols. (Paris: Gallimard, [1840]; 1992), vol. 2, p. 620.

واحدٍ يتطلب الدعم والمساعدة المتبادلة، والتفاني، إن لم يكن التضحية في سبيل المصلحة العامة[44].

يبقى أن هذا الشغف بالمساواة في الروح الشمالية قد يتحول إلى «استبداد ديمقراطي» لدى «الحشد العظيم»، كما وصفه بشكلٍ جيد توكفيل، من منطلق أن الدول الإسكندنافية قد تميزت منذ زمنٍ طويل بجسم اجتماعي صلب؛ وهذا الجسم الاجتماعي هو بالضبط ما يعتبره توكفيل الترياق لخطر نظام تحكمه الرداءة (Mediocracy). وحتى لو أنها قد خسرت بعضًا من كثافتها في خلال العقود القليلة الماضية، فإن هذه الهيئات الوسيطة من جمعياتٍ وتعاونيات وحركات شعبية وكنائس لا تزال جزءًا لا يتجزأ من الهوية الإسكندنافية المعاصرة، إلى جانب الصحافة ووسائل الإعلام المهيبة الجانب التي تؤدي بالفعل دورها كسلطةٍ رابعة.

هذه «الحياة المدنية» التي تحدث عنها توكفيل غنيةٌ جدًا في الدول الإسكندنافية، لكنها غالبًا ما تكون غير مرئيةٍ بالنسبة إلى النظرة الخارجية الأولية، لأن أماكن التنشئة الاجتماعية (Socialization) ليست جليةً كما هو عليه الحال في البلاد اللاتينية أو البلدان العربية مثلًا، من مقاهٍ أو أزقةٍ أو ساحاتٍ عامة أو نوافير. بل يجري توثيق الروابط الاجتماعية بدلًا من ذلك من خلال الكنائس والجمعيات والحلقات الدراسية والنوادي الرياضية ومجموعاتٍ متنوعة من الجماعات الأهلية غير الرسمية من قبيل جمعيات الأمهات أو مجموعات القراءة. فعلى سبيل المثال، يشارك ثلاثة أطفالٍ إسكندنافيين من أصل أربعة في أنشطةٍ رياضية، والأغلبية العظمى من البالغين تمارس نشاطًا رياضيًا بشكلٍ دوري. وهذا يعني أن عملية التنشئة الاجتماعية غالبًا ما تبدأ في مرحلةٍ مبكرة من الطفولة في جوقاتٍ غنائية أو في فرقٍ رياضية، ثم تتواصل في الجامعة حيث يشارك الطلاب بنشاطٍ في الحياة الاجتماعية والسياسية في الحرم الجامعي. وعبر تلقيهم المساعدة والقروض من الدولة، يجد الطلاب والطالبات في الواقع أنفسهم غير ملزمين بالعمل من أجل دفع تكاليف دراستهم، كما هو الحال في دولٍ متقدمة كثيرة أخرى. والأهم من

---

(44) Ibid., p. 619.

هذا كله هو أن أكثر من نصفهم يحافظ على النشاط الجمعوي أو التطوعي عندما يمرون إلى العالم المهني.

كما تعتبر المدارس العليا الشعبية (Folehojskoler) ركيزةً مؤسسة لتعليم الكبار في المجتمعات الإسكندنافية منذ أن رأت النور في عام 1844 في جنوب جوتلاند، قبل أن تنتشر في جميع أنحاء أراضي الدانمارك وتمكن القرويين من أن يصبحوا مزارعين، وأن تؤدي لاحقًا دور رافعةٍ ثقافية مهمة تساهم في وضع مقدمات دولة الرفاه. ويوجد منها اليوم نحو 400 مدرسةٍ منتشرة في أرجاء البلاد الإسكندنافية، منها نحو مئةٍ في الدانمارك ونحو مئةٍ وخمسين في السويد[45]. وفي السنوات الأخيرة، أصبحت هذه المدارس أيضًا وسيلةً قوية لإدماج الأجانب، إلى جانب الدور القوي الذي تؤديه شبكة «المكتبات العامة» المنتشرة أيضًا بكثافةٍ ونوعية ملحوظتين في أرجاء البلاد الإسكندنافية.

## سادسًا: مجتمعاتٌ تمشي على رجلين

المجتمعات الإسكندنافية هي عن حقٍ مجتمعاتٌ تمشي على رجلين. ففي ما يخص التكافؤ السياسي بين الرجل والمرأة، تحوز النساء الإسكندنافيات اليوم جوائز التميز على المستوى العالمي؛ إذ تضم معظم الحكومات الإسكندنافية ما يقارب العدد نفسه من الرجال والنساء. ومنذ استحداث المنتدى الاقتصادي العالمي «المؤشر العالمي بشأن النوع الاجتماعي» في عام 2006، بغرض استيعاب حجم التفاوت القائم ونطاقه على أساس النوع الاجتماعي، ما فتأت البلدان الإسكندنافية تحتل مراتبه الأولى. وتأتي آيسلندا، ضمن هذا المؤشر الذي يقوم على معايير اقتصادية وسياسية وتعليمية وصحية ويصنف على أساسها 136 دولة (أي ما يمثل 90 في المئة من سكان العالم)، في المرتبة الأولى عالميًا بمعدل 0.8731 (من أصل عشرة)، متبوعةً على التوالي بفنلندا والنرويج والسويد. وتمثل بذلك بلاد الشمال الأوروبي التي تحتل الوضعيات الأربع الأولى في

---

(45) Frédéric Rauser, «L'Education au Danemark,» *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, vol. 36 (Septembre 2004), pp. 175-182.

العالم (إضافة إلى الدانمارك التي تأتي مباشرةً بعدها في المرتبة الثامنة) نماذج ومعايير للمقارنات الدولية من حيث حقوق المرأة والمساواة بين الجنسين[46].

لكن هذا الوجود النسائي وهذه المساواة النوعية لم يتنزلا تنزيلًا، بل على العكس من ذلك جرى انتزاعهما انتزاعًا. فعلى سبيل المثال، قامت النساء النرويجيات في عام 1971 بانقلابٍ حقيقي؛ إذ قمن بكل بساطةٍ بشطب أسماء الرجال من على القوائم الانتخابية النسبية! وتزايدت تمثيلية النساء منذ ذلك الحين في الهيئات البلدية بطريقةٍ آلية، حتى إنهن أصبحن يمثلن الأغلبية في ثلاث مدن (بما في ذلك في العاصمة أوسلو)، لتتم المطالبة عقب ذلك بنظام الحصص. وهكذا فقد جاء الحزب الديمقراطي الاجتماعي بغرو هارلم برونتلاند على رأسه، قبل أن تصبح بعد ذلك بفترةٍ وجيزة رئيسةً للوزراء مرةً أولى في عام 1981 ومرتين في عامي 1986 و1996.

أما في الحياة المهنية، فإن نسبة النساء السويديات في المناصب العليا في زيادةٍ مستمرة. ففي عام 2012، كانت نسبة النساء اللاتي يرئسن الشركات – في القطاعين العام والخاص معًا – 36 في المئة مقارنةً بنسبة 29 في المئة في عام 2006. وفي حين كانت الأغلبية العظمى من مديري البلديات، ومجالس المحافظة والحكومة المركزية مشكلةً من النساء (64 في المئة)، فإنه بالنسبة إلى الشركات المدرجة في البورصة، لا تزال تمثيلية المرأة ضعيفة بنحو 4 في المئة فقط من رؤساء مجالس الإدارة والمديرين الإداريين. وعقب انتخابات عام 2010، حازت النساء 45 في المئة من مقاعد البرلمان السويدي، في حين أن 13 من بين وزراء الحكومة الأربعة والعشرين كن من النساء، أي ما ينيف على النصف[47].

على المستوى السياسي، تظل كلمة «المساواة» أقل ارتباطًا في بلاد الشمال الأوروبي بمفهوم «المواطنة» منه بمفهوم «التكافؤ»، إذ يبقى التوجه العام هو اعتبار أن كل شيءٍ ممكنٌ بالنسبة إلى الرجل ليس مستحيلًا بالنسبة إلى المرأة!

---

(46) World Economic Forum, *The Global Gender Gap Report, 2013* (Geneva: World Economic Forum, 2013), at: http://bit.ly/1ejtYsQ.

(47) Official Site of Sweden, «Gender Equality in Sweden,» at: http://bit.ly/1pNgAxj.

وهذا الالتزام السياسي القوي بالتكافؤ والذي يتجلى أول وهلةٍ حين ننظر إلى هذه البلدان من الخارج، هو في الواقع انبثاقٌ من روافد عميقةٍ عديدة ومتعددة: التقليد البروتستانتي المساواتي وحركات التعليم الشعبي والنظم الانتخابية النسبية والديمقراطية المحلية والأحزاب الديمقراطية الاجتماعية القوية... إلخ.

ذلك أن أصل التكافؤ في الدول الإسكندنافية ليس جديدًا. فحتى لو أنها قد كانت دائمًا نظمًا أبوية، إذ تعيش المرأة تحت حماية الرجل، سواءٌ كان أبًا أم زوجًا أم أخًا، فإن هذه الدول كانت منذ زمنٍ طويل أكثر «تحررًا» من أي مكانٍ آخر في الكون. وأدى انخفاض وزن النظام الأبوي إضافة إلى الضعف الديموغرافي في القرى (ومن ثم نقص العمالة) دورًا مهمًا في الدفع بمكانة المرأة في المجتمعات الإسكندنافية؛ إذ ظل عمل المرأة خارج المنزل يعتبر عاديًا دائمًا. فحتى لو كان الرجال هم من يسيطرون تقليديًا على السياسة والتجارة، فقد كان ممكنًا مثلًا بالنسبة إلى أرامل البرجوازيين استئناف أعمالهم وأن يكن جزءًا من الهيئة المهنية، وأن يكتسين عبر ذلك بعض الاستقلالية. كما كان يمكن للنساء أيضًا أن يصبحن قاضيات، على اعتبار أن اللوثرية كانت تشجع المساواة بين الجنسين ولا تدعو إلى تفوق الرجل على المرأة. وقد كانت هذه الاستقلالية النسبية للنساء من أسباب تطور الحركة النسوية في الدول الإسكندنافية في زمنٍ مبكر، مقارنةً بغيرها من الدول الغربية، مع النجاح الذي استطاعت أن تحققه هناك.

كنماذج سريعة على هذا التميز، تجدر الإشارة إلى أن المرأة الفنلندية قد اكتسبت في خلال الفترة الحديثة حق التصويت بتزامنٍ مع الرجل، في عام 1906. وفي عام 1907، جرى انتخاب 19 امرأةً في أول دورةٍ للبرلمان الجديد في هلسنكي، وكانت هذه سابقة عالمية! ومن جهتهن، ذهبت النرويجيات إلى صناديق الاقتراع في عام 1913، متبوعاتٍ بالآيسلنديات في عام 1914، ثم بالدانماركيات في عام 1915، وأخيرًا بالسويديات في عام 1921. وبحلول عام 1912، كانت الممثلة السويدية العالمية غريتا غاربو تتردد على مدرسةٍ مختلطة في قلب استكهولم (في حين أن المدارس لم تصبح مختلطةً في فرنسا مثلًا إلا في عام 1972). وفي بدايات عقد التسعينيات من القرن الماضي في السويد،

أطلقت ثلاث نساء حركةً غير رسميةٍ تهدد بإنشاء حزب للمرأة إذا لم يجر تأسيس التكافؤ. وكنتيجةٍ لذلك، خصص الاشتراكيون الديمقراطيون حصة 50 في المئة للنساء على القوائم الانتخابية في عام 1994، مع التعهد بالإنصاف في توزيع الحقائب الوزارية. وهو ما حدث بالفعل عقب ذلك؛ فمنذ ذلك الحين، أصبح يوجد باستمرارٍ العدد نفسه من النساء والرجال في الحكومات السويدية المتعاقبة. وأخيرًا اختار الناخبون الفنلنديون في فنلندا في عام 2000، تاريا هالونين رئيسةً للبلاد، ثم أعيد انتخابها في عام 2006.

بيد أنها إن أصبحت معرضًا لنجاحات الحركة النسوية على المستوى السياسي، فهذا التمثيل القوي للمرأة في الحياة السياسية لم يترجم تلقائيًا إلى واقع عملي على المستوى الاقتصادي. فالتطور الذي سطرنا بعض معالمه أعلاه، إن كان إلى حدٍ كبير «عفويًا» و«انبثاقيًا»، فهو في الآن ذاته ناتجٌ أيضًا من «البناء» أو «التداول المتعمد»، حيث انطلق النقاش منذ خمسينيات القرن الماضي بشأن أدوار كلٍ من النساء والرجال في السويد. وفي هذه المرحلة التي بدأ فيها «بيت الشعب» يعمل بأقصى سرعة، أصبح الاقتصاد يفتقر للقوى العاملة، خصوصًا في البلديات التي توفر الخدمات الاجتماعية، ومن ثم بدأت المرأة تجذب الاهتمام (عوضًا عن العمالة المهاجرة) من أجل سد هذا الخصاص. وتبعًا لذلك، أعلن الحزب الاشتراكي الديمقراطي في السويد في الستينيات أنه يعمل لمصلحة الأسرة ذات دخلين، وأصبح الفصل الضريبي بين الزوجين إلزاميًا في عام 1971. غير أنه على الرغم من أنهن انخرطن كليةً في سوق العمل، فإن النساء استمررن في تحمل مسؤولية جميع المهمات المنزلية تقريبًا (ما يعرف عند جميع النساء العاملات بـ«يوم العمل المضاعف»). ولهذا السبب، ومن أجل إعادة التوازن إلى التقسيم التقليدي للأدوار، أقدم الحزب الاشتراكي الديمقراطي السويدي في عام 1974 على إدراج أول إجازة أبوية في العالم، مفتوحةٍ لكلا الوالدين منذ الطفل الأول. ومنذ البداية، جرى تصميم هذه الإجازة بطريقةٍ مرنة، حيث يسمح للآباء بالتوقف عن العمل بشكلٍ مرنٍ تمامًا، يمكنهم من أن يقطعوا كليًا أو جزئيًا وظائفهم لفترةٍ معينة، على سبيل المثال من خلال عمل كلا الأبوين بدوامٍ جزئي في الوقت نفسه (من أجل التناوب على رعاية الطفل). وبهذه الطريقة البنّائية الذكية، حولت

الديمقراطية الاجتماعية جزءًا من العمل المنزلي والرعاية إلى ملعب الرجال. ثم عقب ذلك، سوف تعمد الديمقراطية الاجتماعية على تفويض جزءٍ آخر من الرعاية إلى المجتمع، من خلال تطوير الخدمات الاجتماعية. ولذلك، فإن البلديات في السويد ملزمةٌ بضمان مكانٍ للطفل في الحضانة طوال السنة، من سن 15 شهرًا (الفترة التي تنتهي فيها الإجازة الأبوية) إلى سن 6 سنوات (عندما تبدأ المدرسة). فرعاية الطفل مضمونة بحكم القانون ومعترفٌ بها كحقٍ من حقوق المواطنة. حتى إن البرلمان السويدي ذاته افتتح داخل أسواره دارًا للحضانة لاستقبال أبناء النائبات والنواب.

كنتيجةٍ لجميع هذه التراكمات، أصبحت النساء بين عمر 25 و54 سنة يعملن بنسبٍ مرتفعة جدًا (85 في المئة في السويد وفنلندا). وفي الوقت نفسه، يفضل العديد من النساء العمل بدوامٍ جزئي فحسب؛ إذ تصل نسبتهن إلى 44 في المئة في النرويج. وكثيرٌ من بينهن يفضّل في أغلب الأحيان العمل في القطاع الحكومي، ولا سيما في مجال الرعاية والخدمات الاجتماعية.

لكن إذا كان الفارق في الأجور بين الرجال والنساء منخفضًا جدًا (أقل المعدلات في العالم، على سبيل المثال، فقط 8 في المئة في المتوسط في السويد)، فإن الفوارق في الدخل تظل كبيرةً نسبيًا (بسببٍ أساسي يتمثل في كون إجازة الولادة لسنة واحدة تضر بالمسار المهني للمرأة). وإن كانت إجازة الولادة مصممةً في الأصل كي تكون مشتركةً بين الوالدين، فإن المستفيد الفعلي منها في أكثر من 80 في المئة من الحالات هن الأمهات. ويضاف إلى ذلك التوافق الاجتماعي القوي في الدول الإسكندنافية الذي ينص على سبيل المثال على أن «السلوك الجيد» للأم يقتضي إرضاع الطفل حتى سن 8 شهور. ولذلك فبمجرد أن تلجأ الأم إلى الإرضاع الاصطناعي عوضًا عن الإرضاع الطبيعي (لسببٍ أو آخر) فإنها توصم بـ «الأم السيئة» (وفقًا لقانون جانت الشهير المشار إليه أعلاه).

بشكلٍ عام، لا يزال التمكين الاقتصادي للمرأة الإسكندنافية أقل من مستوى تمكينها السياسي. فعلى سبيل المثال، كان هذا هو السبب وراء إطلاق الوزير النرويجي للتجارة والصناعة أنسغار جابريلسن مبادرة قوية في شباط/ فبراير

2002 عبر منبر إحدى أكبر الصحف النرويجية: «يكفينا من هذه النوادي الرجالية الضيقة»، موصيًا «بإدخال النساء بقوةٍ إلى مجالس الإدارة»[48]. وبعد مرور سنةٍ على ذلك، جرى إقرار قانونٍ يلزم بحصة 40 في المئة من النساء في مجالس إدارة الشركات النرويجية العامة والخاصة على قدرٍ سواء، وهو ما أصبح واقعًا اليوم (بعد أن كانت هذه النسبة 6 في المئة فقط من النساء - من بين 2000 إداري في مجالس الإدارة - عندما تم هذا الإعلان في عام 2002). ففي بداية كانون الثاني/ يناير 2013، كانت هناك 40.5 في المئة من النساء في مجالس الإدارة للشركات المدرجة في البورصة، أي أعلى قليلًا من العتبة التي يفرضها القانون الجديد. ليتمكن بذلك جيلٌ جديد من سيدات الأعمال الطموحات من أخذ مكانهن الاقتصادي الطبيعي في النرويج[49].

في مجالٍ آخر موصول بالمساواة الاجتماعية، يجري قياس رفاهية الأمهات أيضًا وتصنيفها من لدن منظمة «أنقذوا الأطفال» من خلال «مؤشر الأم». وإذ يجري وضع البنية التحتية كلها على نحوٍ يسمح للأمهات بالعمل بدوامٍ جزئي بموازاة رعايتهن الأطفال، فضلًا عن الاحترام شبه المقدس للمساواة في هيئات الحكامة، تتبوأ البلاد الإسكندنافية المراتب الأولى في هذا التصنيف[50]. وفي خلال العقود الأخيرة، لم تعد رعاية الأطفال تعتبر حكرًا على النساء في هذه البلاد؛ إذ تكيفت الشركات مع هذا التطور. فمثلًا، لا تنتهي الاجتماعات أبدًا في وقتٍ متأخر من الليل، وأصبحت الندوات والحلقات التدريبية على مدى أيامٍ عدة جد نادرة.

---

(48) أنسغار جابريلسن هو مع ذلك «رجلٌ» ومعروفٌ بأنه «محافظ»، إضافة إلى أنه قد ولد في جنوب النرويج، وهو الجزء الأكثر تشددًا ومحافظةً في البلاد.

(49) Maxime Bergeron, «Femmes sur le C.A.: L'Exemple de la Norvège,» *La Presse*, 15/10/2013, at: http://bit.ly/1jcHqCG.

(50) «مؤشر الأم» (Mother's Index) هو مؤشرٌ تعتمده منظمة «أنقذوا الأطفال» (Save the Children) التي تصدر على أساسه تقريرًا سنويًا يصنف أكثر من 170 دولة وفقًا لصحة الأمهات والأطفال. وفي تصنيف عام 2014، جاءت 5 دولٍ إسكندنافية ضمن المراتب الستة الأولى عالميًا! وفقًا للترتيب التالي: (1) فنلندا (2) النرويج (3) السويد (4) آيسلندا (5) هولندا (6) الدانمارك. راجع التصنيف الكامل في: Save the Children, «2014 Mothers' Index Rankings,» at: http://bit.ly/1sdtHL3.

وصل بعد التكافؤ بين الجنسين إلى درجة أن النقاش في السويد خلال السنين الأخيرة قد تجاوز مجرد المساواة العملية بين الجنسين إلى مستوى المساواة «الرمزية»، من خلال مسألة الحياد بين الجنسين في اللغة مثلًا. وقد جرت خلال عام 2012 مناظرةٌ بخصوص الضمير الشخصي المحايد بين الجنسين، فجرى استحداث مفردةٍ جديدة «hen» اعتمدها بعضهم كبديلٍ من «hon» (هو) و«han» (هي)[51].

## سابعًا: تحديات المجتمع الأفقي المساواتي والتوافقي

«أنا لست رقمًا، أنا إنسان حر!». هكذا كان يدافع عن نفسه باتريك ماك كوهان في سلسلةٍ تلفزيونية شهيرة تحمل اسم «السجين». فالإنسان الشمالي يتلقى منذ الولادة رقم تعريفه الشخصي الذي سوف يتبعه طوال حياته. وأكثر بكثيرٍ من اسمه، يمثل هذا الرقم المفتاح الحقيقي لولوج المجتمع[52]. فهل يعني هذا الأمر أن ذلك يمثل شكلًا من أشكال التوتاليتارية أو الشمولية؟ كتلك التي وصفها ألكسي دو توكفيل على سبيل المثال؟[53]. لا يبدو أن الأمر كذلك في الواقع. فحنة أرندت مثلًا حين تصف الأشكال التوتاليتارية فهي تؤكد أن تأسيس بنية الشمولية لا يتمثل «في صدقية كلمات القائد وإنما في عصمة تصرفاته. من دون ذلك [أي دون هذه العصمة]، وفي خضم حرارة النقاش الذي يفترض اللاعصمة، فإن العالم المتخيل للشمولية ينهار بأسره»[54]. ولذلك، فإن الدول الإسكندنافية في الواقع دول توتاليتارية وديعة، بل هي دولٌ ديمقراطية أرست هويتها على لاعصمة ممثليها وإدارتها.

إن الشفافية بذلك ذات أهميةٍ قصوى في هذه البلاد، والإسكندنافيون فخورون جدًا بها، حيث إنهم قد دأبوا أن يقولوا بكل فخرٍ وغبطة: «إن الشفافية هي نوعًا ما إعلان حقوق الإنسان الخاص بنا». وهنا أيضًا، تضرب مصادر ثقافة

(51) Official Site of Sweden, «Gender Equality in Sweden».

(52) نشير في المناسبة إلى أن السويد تعتبر أول دولةٍ أنشأت نظام الحالة المدنية في عام 1686.

(53) Tocqueville, vol. 2.

(54) Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, traduit de l'américain par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, points. Politique; 53 (Paris: Éditions du Seuil, 1972).

الشفافية هذه في أطناب التاريخ، حيث يمكننا العثور على أول أشكال نظام الشفافية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر؛ إذ إن الأزمة المالية أدت بالناس إلى عدم ثقةٍ لا حدود لها في ما يتعلق بالبيروقراطية التي يهيمن عليها التعسف، وظهر في عقبها (في عام 1766) قانون الصحافة والشفافية الذي ينص على أن أي شخصٍ من شأنه أن يطلب إعادة إنتاج أي وثيقةٍ منتجة داخل الإدارة. ومنذ ذلك الحين، أصبح القانون يشترط من السلطات توفير المعلومات مجانًا وفي شكلٍ سهل الاستعمال. فمن النتائج الدراسية لرئيس الحكومة إلى المناقشات البرلمانية، مرورًا بمواقع الإنترنت التي يقوم الوزراء بزياراتها أو البريد الخاص بهم، كل شيءٍ تقريبًا يمكن الوصول إليه باستثناء المراسلات الخاصة، أو ما يخص أمن الدولة أو سلامة الشخص (مبدأ السرية الطبية). ويسمح هذا المبدأ لكل مواطنٍ بالدفاع عن نفسه في مقابل السلطة المطلقة للإدارة والتعسف في استعمال السلطة، فضلًا عن مراقبة عمل المنتخبين أو جهاز الدولة.

لذلك تسود درجةٌ عالية من الشفافية بين الإسكندنافيين. فعلى سبيل المثال، يكفي إرسال رسالة قصيرة (sms) إلى السلطات الضريبية السويدية مع اسم الشخص وعنوانه من أجل الحصول على جوابٍ يتضمن قيمة تصريحه الضريبي! فضلًا عن أنه بوساطة رقم لوحة سيارة ما، يمكن بسهولةٍ العثور على اسم هاتف صاحب السيارة ورقمه، وهو أمرٌ مفيد وعملي عندما يريد المرء التعبير عن استيائه من سلوك السائق أو الإبلاغ عن مخالفاتٍ مرورية! ويثير هذا المستوى من الشفافية والرقابة سخط المغتربين الأجانب غير المعتادين الشفافية المطلقة التي هي جزءٌ من الطابع الإسكندنافي.

من نافل القول إن الشفافية المنصوص عليها في القانون الدستوري بشأن حرية الصحافة تعطي الصحافيين قوةً عظمى، ما يجعلهم لا يترددون في الإبلاغ بانتظامٍ عن الشطط الذي يمكن أن يبدو زهيدًا ولا يلقي له أحدٌ بالًا في سياقاتٍ أخرى. وهذا هو أحد الأسباب الرئيسة التي تجعل هذا النموذج غير قابلٍ للذوبان تمامًا في سياقاتٍ أخرى قائمةٍ على أساس استبقاء المعلومات والشطط في استعمال المراكز المهيمنة تبعًا لذلك.

كما تضع أيضًا هذه الدرجة المساواتية العالية الإسكندنافيين أمام تحدياتٍ أخرى مرتبطةٍ بإشكالات الموافقة بين الغنى والرصانة. فمثلًا، يلخص الكاتب النرويجي جون فوس روح الكفاف والرصانة النرويجية على هذا المنوال: «نحن بلدٌ غني يعيش بشكلٍ مقتصد». فلا تكاد تلمح حليًا ولا مجوهرات أو محلات فاخرة في شارع «كارل يوهان» المرموق وسط أوسلو الذي يربط القصر الملكي بالبرلمان. وهذا التقشف النرويجي (من دون تحشف) ليس من دون مغزى أو سبب، لأن النرويج تحاول منذ بضعة عقودٍ إيجاد حلٍ وسط لمشكلةٍ اقتصادية فريدة من نوعها: كيف يمكن لديمقراطية أن تجني المليارات من ريع النفط الطارئ من دون تعريض الأسس التي تقوم عليها الأمة للخطر؟ فقد بدأت الشركة الوطنية ستات أويل ضخ أول برميل من النفط في عام 1970 فحسب. وفي ذلك الوقت، كانت النرويج أكثر الدول الإسكندنافية تخلفًا، ثم أصبحت بعد ذلك بثلاثين عامًا إحدى أغنى دول العالم (بوصفها أحد أكبر منتجي النفط والغاز ومصدريهما في العالم)، فضلًا عن كونها البلد حيث جودة الحياة هي الأفضل في العالم. فالتحدي كان كبيرًا بالنسبة إلى بلدٍ صغير من 5 ملايين (وصفه بعضهم في تسعينيات القرن الماضي بأنه «كويت الشمال»، وهي التسمية التي كانت تغيظ السياسيين النرويجيين)، حتى لو أن النرويج ليست اقتصادًا نفطيًا، إذ إن الذهب الأسود والغاز لا يمثلان إلا خمس إجمالي الناتج المحلي. أدركت حينها النخبة السياسية والاقتصادية النرويجية أن إدراج مثل هذا المن في بلدٍ صغير سيخلق حمى اقتصادية[55] قد تفجر أسس الاقتصاد. ولذلك قرروا الوقاية ضد «الداء الهولندي»[56]. وهذا ما يوضحه جليًا أحد أعمدة بناء الصناعة النفطية النرويجية، العراقي فاروق القاسم الذي يشرح كيف «التزمت النرويج طوال السبعينيات

(55) يشير مفهوم «الحمى الاقتصادية» إلى النمو غير المنضبط للنشاط الاقتصادي. فبشكلٍ متماثل مع سخونة المحرك، من شأن هذه الحمى أن تتسبب بكثير من المشكلات و«الاختناقات» المادية أو المالية أو التنظيمية؛ فضلًا عن ارتفاع الأسعار والتضخم. ومن ثم، فإن الاقتصاد قد ينتقل من مرحلة النمو القوي إلى حالة الركود.

(56) في إشارةٍ إلى الضرر الذي تسببت به بداية استغلال هولندا لثرواتها الغازية البحرية في ستينيات القرن الماضي والفقاعة المالية التي تلت ذلك، ما أدى إلى انفجار القطاع العام وارتفاع معدلات التضخم وارتفاع قيمة العملة وتراجع الصناعات التقليدية.

سياسة الإسراع على مهل. وكانت فحوى هذه السياسة هي مراعاة التوازن بين الرغبة في نمو عمليات النفط من جهة، والتأني من أجل تحاشي الصدمات المضرة بالاقتصاد الوطني والتطور الاجتماعي من الجهة الأخرى»[57]. فحتى مع ثبوت وجود النفط بكميات وافرة منذ عام 1970، ارتأى النرويجيون التأني في عمليات التنقيب ريثما يتهيأ البلد اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا لتقبل صناعة النفط[58]، ودونت لجنة الطاقة في البرلمان النرويجي في عام 1971 المبادئ الأساسية لسياسة النفط في وثيقةٍ سميت الوصايا العشر[59]. وفي عقب ذلك، سوف يختار النرويجيون - بحذرٍ شديد وبتحفظٍ بالغ[60]- نقل الأرباح من قطاع النفط إلى صندوقٍ خاص أنشئ في عام 1990، وتمت تسميته «صندوق النفط» لإدارة الاحتياطيات الفائضة من صادرات النفط لفائدة الأجيال المقبلة، قبل أن يعاد تسميته في عام 2006 «صندوق الثروة السيادية الحكومي الدولي» الذي أصبح يمثل في كانون الأول/ ديسمبر 2012 أول صندوق ثروةٍ سيادية في العالم من حيث الرسملة، بأصولٍ تصل إلى 664 مليار دولار[61]. ووفقًا لمبدأ الحيطة والحذر نفسه، اعتمد البرلمان النرويجي في الفترة نفسها قانونًا ينص على أن 4 في المئة فقط من الصندوق السيادي يمكن استخدامها من لدن الحكومة (في الواقع، غالبًا ما سوف يتم تجاوز هذا السقف بقليل) .

لأن الإنسان النرويجي مجبولٌ على المساواتية كنظرائه الإسكندنافيين، ولأن النرويجيين يعتبرون أن «الإوزة التي تبيض ذهبًا» هي ملكٌ وطني للجميع (لجميع المواطنين والأجيال أيضًا)، فإن المراقبة مستمرة والصحافة تسجل حساباتٍ منتظمة. ومن ثم، فإن استخدام الموارد النفطية في الاستثمار صارمٌ جدًا من وجهة نظر المسؤولية الاجتماعية والاستدامة. فمنذ عام 2004، أصبحت الخيارات

---

(57) فاروق القاسم، النموذج النرويجي: إدارة المصادر البترولية، عالم المعرفة؛ 373 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2010)، ص 364.

(58) المرجع نفسه، ص 393.

(59) المرجع نفسه، ص 394.

(60) المرجع نفسه، ص 389.

(61) Sovereign Wealth Fund Institute, «Sovereign Wealth Fund Rankings 201,» September 2013, at: http://bit.ly/1sQqBfr.

الاستثمارية للصندوق السيادي النرويجي موجهة بمبادئ توجيهية أخلاقية. على سبيل المثال، لا يسمح للصندوق بالاستثمار في الشركات التي تنتج أجزاء للأسلحة النووية[62].

لكن على الرغم من هذا كله، يبدو أن «لعنة الذهب الأسود» ضربت أيضًا النرويج بشكلٍ أو آخر، إذ بدأ البلد يشهد بعض التراجع على مستوى الإنتاجية (وإن كان ذلك لم يصل إلى حد «إفساد النخب») كما على مستوى بعض الخدمات الاجتماعية (خصوصًا في ما يخص قلة أماكن الحضانة للرضع وحالة بعض المدارس المتهالكة وندرة المطاعم المدرسية، إضافة إلى الخدمات الصحية الموسومة بالانتظارية). وإضافة إلى ذلك، وعلى خلاف جيرانه الدانماركيين والسويديين والفنلنديين الذين قادوا إصلاحات هيكلية مهمة في خلال أزمة التسعينيات، ظلت النرويج متراخيةً بعض الشيء في الإصلاح ومتواكلة إلى حدٍ ما على الريع النفطي.

خلاصة القول في هذا الفصل، لا يمكن أن نفهم جيدًا النموذج الإسكندنافي من خلال «أنماطه الظاهرية» (Phenotype) فحسب، وإنما ينبغي سبر أغوار «طرازه الأصولي» (Genotype) أيضًا. وفي هذا الصدد، سلطنا الضوء في هذا الفصل على أبعاد «الفولكهايم» و«قوانين جانت» واللوثرية والحس المدني بوصفها الأسس العميقة للنموذج الإسكندنافي. ويبقى أن هذه الأبعاد تظل إلى حدٍ بعيد «ملتصقةً بالزمان والمكان والسياق» (Idiosyncratic)، ما يطرح إشكاليات نقلها وتوطينها في سياقاتٍ أخرى مختلفة عنها اختلافًا ملحوظًا كما هو شأن بلداننا العربية. وهذا ما سوف نحاول استقراءه في الفصل الثالث.

---

(62) أدت هذه المعيارية الأخلاقية على سبيل المثال إلى استبعاد شركة التوزيع الأميركية العملاقة وول مارت (Wal-Mart) «لانتهاكها المنهجي لحقوق الإنسان وقانون العمل»، وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى الشركات الأميركية بوينغ (Boeing) وهانيويل (Honeywell) لأنها تنتج أو تطور المكونات الأساسية للأسلحة النووية أو الأسلحة التقليدية الفتاكة.

## الفصل الثالث

# آفاق توطن النموذج الإسكندنافي في السياق العربي إشكالية تمييز الذاتي عن الكوني

هل من سبيلٍ لتوطين قيم النموذج الإسكندنافي الليبرالية والديمقراطية المؤسسة بغض النظر عن منشئها الأصلي؟ وهل يتعلق الأمر بقيمٍ كونية متسقة مع بلداننا العربية؟ وبشكلٍ أكثر تحديدًا، مع شبكاتنا المفاهيمية «الواعية» ومع أسئلة اللامفكر فيه في ثقافتنا المشتركة؟ يدافع كثير من المفكرين العرب المعاصرين عن طابع الكونية لهذه القيم، من قبيل عبد الله العروي في إطار مشروعه للتصالح مع ذواتنا التاريخية ومع الآخر[1]، أو ناصيف نصار في تأكيده ضرورة التمييز بين الفكرة الليبرالية والغرب وإعادة بناء (أو ابتداع) الليبرالية عربيًا[2]، أو هشام جعيط الذي يطرح إشكالية (وثمن) ولوج العرب للحداثة موضحًا أنها لا تتعارض مع الهوية التاريخية بل تمثل بالأحرى وعاءً يستوعب الهوية وينميها[3].

في سبيل تحقيق هذا الوصل، نروم في هذا الكتاب استشراف آفاق توطن مبادئ الحرية والمساواة والكرامة الإنسانية في البلدان العربية، ليس فحسب على المستوى الوضعي، أي على مستوى التطبيق والسياسات العامة، وإنما أيضًا وعلى

(1) عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996).
(2) ناصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003).
(3) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، 1990).

وجه الخصوص على المستوى المعياري. لكن قبل أن نستهل التحليل المعياري المؤصل لهذه المبادئ في الجزء الثاني من الكتاب، سوف نسعى في هذا الفصل لإتمام الربقة الوضعية عبر عرض أبرز عناصر النموذج الإسكندنافي التي يسعى الجميع لاستلهامها، مبرزين في الآن ذاته الجوانب الذاتية التي يصعب اقتباسها، والجوانب الخفية أيضًا التي ينبغي على العكس تمامًا النأي بعيدًا عنها.

على الرغم من تبنينا مفهوم «النموذج» في هذا الكتاب، ينبغي أن نكون حذرين بشأن تعميم هذا الاستخدام على مستوى إجمالي أو مطلق. لأنه حتى لو أن العناصر «التكوينية» أو «الظاهراتية» كلها هي مشتركةٌ في ما بينها، يظل من الصعب العثور على نوعٍ من الخطة الاقتصادية الإسكندنافية المشتركة التي يمكن أن تكون قابلةً للتحويل إلى بلدان أخرى. ففي الواقع، يتمثل عنصرٌ مهم في ما يتعلق ببلاد الشمال الأوروبي في اتباعها استراتيجيات اقتصادية مختلفة. وهذا واضحٌ بجلاءٍ في ما يتعلق بموقفها تجاه اليورو. ففنلندا مثلًا هي عضو في الاتحاد الأوروبي، وتبنت اليورو. أما الدانمارك فهي وإن كانت عضوًا في الاتحاد الأوروبي، احتفظت بخيار الإعفاء من الوحدة النقدية، مع المحافظة على ربط عملتها بإحكامٍ باليورو. والسويد هي أيضًا عضوٌ في الاتحاد الأوروبي، لكنها ليست عضوًا في منطقة اليورو، ولها عملةٌ عائمة. أما النرويج، فهي ليست ضمن الاتحاد الأوروبي أصلًا ومن ثم فهي بطريقةٍ آلية خارج منطقة اليورو. لذا، نحن هنا إزاء أربع دولٍ إسكندنافية بأربع استراتيجياتٍ مختلفة.

بالطبع، توجد أوجه تشابهٍ اقتصادية بين هذه البلاد. فهي جميعها اقتصاداتٌ صغيرة مفتوحة ذات دخلٍ فردي عالٍ جدًا. وجميعها لديها قطاعٌ عام واسع مع مستوياتٍ ضريبية مرتفعة، وجميعها لديها دولة رفاهٍ شامل. بيد أن لديها في الآن ذاته مسارات تاريخية وهياكل مختلفة. فأغنى البلاد الإسكندنافية – النرويج – تستند إلى حدٍ كبير في تراكم الثروة إلى عوائد النفط والغاز، في حين أن الاقتصاد الدانماركي يظل يعتمد على الزراعة والنقل أكثر من سواه من هذه البلاد، وهكذا دواليك. ومن ثم يصب الكشف عن النقاط المشتركة بين هذه البلدان في منحى إبراز العوامل القابلة للنقل التي قد نستطيع اقتباسها واستلهامها في سياقنا العربي الذاتي.

## أولًا: جاذبية النموذج الإسكندنافي ومحاولات استلهامه

منذ عقود عديدة، تعددت محاولات استيراد النموذج الإسكندنافي، على وجه التحديد منذ نشر ماركيز تشايلدز كتاب **السويد: الطريق الوسطى** في عام 1936. وعلى الرغم من قدمه، يظل مضمون هذا الكتاب معاصرًا للزمن الراهن؛ إذ نقرأ فيه مثلًا: «حين زرت السويد في عام 1930 ومرةً أخرى في عام 1933، تأثرت بشدةٍ بالطريقة التي يجري بها استخدام الآليات الاجتماعية والاقتصادية للتقليل من تأثير الكساد الاقتصادي العالمي والحفاظ على مستوى عالٍ نسبيًا من المعيشة. وفوق كل شيء، يبدو لي [هذا] النهج عمليًا وواقعيًا». ومن المفارقات أن جل مكونات النموذج الإسكندنافي التي يتم الإشادة بها اليوم قد سبق.أن ذكرها تشايلدز: حلٌ سلمي للتوتر بين ما هو اقتصادي وما هو اجتماعي، خبرةٌ عملية مجردة من الأيديولوجيا، براغماتية، إرادة الخروج من صراع الطبقات. وبتعبيرٍ آخر، إنه – ببساطة – مذهبٌ يقوم بشكل ناجعٍ ومستدامٍ على مبدأ التضامن كواجبٍ اجتماعي، كوسطية، وطريقٍ ثالثة.

في تلك الفترة (في ثلاثينيات القرن الماضي) انهار النظام الاقتصادي، وأصبح ظل الأنظمة الشمولية أكثر تهديدًا في أوروبا والاتحاد السوفياتي. وقد شجعت هذه البيئة الخارجية المتقلبة بدورها انبثاق توافقاتٍ اجتماعية في السويد بين أرباب العمل والنقابات، وبين الحزب الديمقراطي الاجتماعي (حزب العمال) والحزب الزراعي (حزب الفلاحين)، ما سمح لهم بالاستيلاء على السلطة، وبالاحتفاظ بها وتطوير ما سوف يعرف في ما بعد بوصفه «النموذج السويدي». وحينها بدأت تظهر في الخارج صورة تنظيمٍ اجتماعي مميز ذي جاذبية خاصة، متسام عن الصراع الطبقي، وجامعٍ بين روح الرأسمالية ومثالية الاشتراكية. في حين تركز الاهتمام في خلال عقدي الستينيات والسبعينيات بشأن دولة الرفاه الإسكندنافية التي جرت دراستها بشكلٍ خاص على اعتبار أنها تجسد نوعًا من إتمام مساراتٍ تاريخية: مستوى عالٍ من الحماية الاجتماعية، عرضٌ مهم للخدمات الاجتماعية، حقوق المواطنة، تمويلٌ عبر نظام ضريبي جد تصاعدي. أما في عقد الثمانينيات، فإن الإعجاب والاهتمام سوف ينصبان

أساسًا بشأن نجاعة إدارة القطاع العام وقدرتها على الإصلاح[4]. وأخيرًا، تميز عقد التسعينيات بأزمةٍ مرتبطة بصعوبات الانتقال من نموذج دولة الرفاه الكوني لأشكالٍ أكثر ليبرالية، من دون أن يتغير في الواقع نمط دولة الرفاه الإسكندنافية تغييراتٍ جذرية بما يكفي لتحويل النموذج الأصلي. فبعد أن أفل نجمه في خلال العشرية ذاتها، سرعان ما عادت الوفود الدولية من سياسيين ونقابات وخبراء إلى التوجه مرةً أخرى إلى استكهولم وباقي العواصم الشمالية، شاملة في مجالات مقايسةٍ عديدة: التدريب المهني وقوانين الميزانية والتعليم وأنظمة التقاعد.

بعد أن خسر جزءًا من هالته في تسعينيات القرن الماضي، أصبح النموذج الإسكندنافي مشرقًا من جديد في جميع أنحاء العالم مع بداية الألفية الثالثة؛ إذ لا يكاد يمر شهرٌ من دون أن ينتقل وزيرٌ أو وفدٌ من النقابيين والمسؤولين إلى إحدى الدول الإسكندنافية لاستكشاف الإصلاحات أو المسارات المتبعة في استكهولم وكوبنهاغن وهلسنكي. وأغلبية هذه الزيارات وهذه المقاربات تنظر إلى النموذج الشمالي من منظور «مقايسة» أو «معايرة» قائمة على الحقائق (والنجاحات) الوضعية، في سبيل استلهام عناصر نجاح نموذج يبدو أنه يجمع بين الأداء والتنافسية الاقتصاديين ودولة الرفاه والعدالة الاجتماعية. وبتعبيرٍ آخر، يفلح الإسكندنافيون أفضل من غيرهم في الجمع بين الكفاءة الاقتصادية والنمو مع سوق عملٍ سلسة ومن دون اضطرابات، وبين التوزيع العادل للدخل والاندماج الاجتماعي.

من الواضح أن العديد من السمات البارزة لنموذج الشمال ذات خصوصيةٍ في الزمان والمكان والسياق، فضلًا عن أن بعضها قد انبثق من خلال مجموعةٍ من العوامل الطارئة، بدءًا من الجغرافيا والموارد الطبيعية إلى الميول الدينية والسياسية. وهذا ما يجعل بعض القراءات النقدية ينظر إلى خصوصيات النموذج

---

(4) إن أردنا أن نلخص هذا العقد بشكلٍ دقيق، فلن نجد أفضل من كتاب عالم الاجتماع الدانماركي إسبنج - أندرسن في عام 1990 **ثلاثة عوالم من رأسمالية الرفاه** الذي حظي بنجاحٍ باهر عبر عرض لثلاثة أنواع مثالية لدول الرفاه، أبرزها النموذج الديمقراطي الاجتماعي الإسكندنافي: Gosta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

الإسكندنافي على أنها تناقضاتٌ داخلية تصعب استدامتها، وأنها مجرد نتيجةٍ خارقة لمزايا استثنائية وموقتة، محكومٌ عليها أن تختفي مع مرور الزمن.

في الفصل السابق، كنا قد أبرزنا عددًا من العناصر ماوراء التحليل الاقتصادي والكمي، تهم في الأساس الحس المدني والثقة الاجتماعية وروح التضامن والمجتمعاتية والتنظيم الأفقي للمجتمع والمؤسسات، وهي في معظمها جوانب إيجابية جديرةٌ باستلهامها واقتباسها في تجارب معايرة. وفي هذا الفصل، سوف نسعى لاستيعابها بشكلٍ أفضل بالنظر إلى بعض الجوانب الخفية الأخرى المقترنة بالتجارب الشمالية التي تجعل من الصعب استلهام النموذج الإسكندنافي بكليته. فالتوافقات الاجتماعية داخل هذا النموذج تسهل بشكلٍ خاص المفاوضات بين النقابات وأرباب العمل وتهدف عمومًا إلى تجنب الصراعات المفتوحة داخل المجتمع، من دون أن تستأصل جوانب سلبية عديدة. فهذه المجتمعات يمكن أن تكون خانقةً وساحقة بالنسبة إلى أولئك الذين لا يشتركون في آراء الأغلبية وفي التماثل الاجتماعي. والبحث عن الإجماع بأي ثمنٍ يمكن أن يكون مرهقًا ومكلفًا. وهو ذاته ما كان قد استنبطه ألكسي دو توكفيل في دراسته المجتمع الأميركي في خلال القرن التاسع عشر. ففي البلدان التوافقية جدًا، من الصعب «نفسيًا» التعبير عن رأيٍ مخالف، فضلًا عن أن يلقى هذا الصوت آذانًا صاغية. في الواقع، ليس ضغط الدولة هو ما يحول دون ذلك، وإنما بالأحرى ضغط المجتمع والجيران والأصدقاء وزملاء العمل، ما يملي على الفرد ما يمكن (وما لا يمكن) أن يقول أو يفعل. فالبحث عن الإجماع يقابله الخوف الواسع الانتشار من تهميش من يجرؤ على التعبير عن رأيٍ مخالف لما تعتبره الأغلبية «مقبولًا» أخلاقيًا. وهذا هو جوهر «قانون جانت» الذي أشرنا إليه أعلاه.

## ثانيًا: بعض مكامن خلل النموذج الشمالي

لا تعني الصورة الوردية التي رسمناها طوال أسطر الكتاب الماضية في الآن ذاته أن النموذج الإسكندنافي أقرب ما يكون من الكمال، مثلما يتجلى ذلك من خلال العديد من النقاط السوداء (أو الرمادية إن شئنا) التي تنتقص من رونق

النموذج وجاذبيته، من قبيل المشكلات الاجتماعية المرتبطة بالإفراط في شرب الكحول والنزعة للانتحار، خصوصًا لدى الشباب، وإشكاليات العولمة والهجرة التي تسائل جوهر الطبيعة التوافقية والتماثلية لمجتمعات الشمال، ويترابط معها قضايا حرية التعبير والعيش المشترك التي بدأت تتمخض عن احتقانات وانفجارات اجتماعية عنيفة مثلما كان عليه الحال مع مذبحة أندرس بهرنغ بريفيك في النرويج. وفي محاولةٍ منا لتمييز الغث من السمين في هذا النموذج، سوف نعرج في هذا الفصل على هذه الجوانب المختلفة.

بدايةً، ارتبط الانتحار ارتباطًا وثيقًا بالبلاد الإسكندنافية المعاصرة، من دون أن يعكس ذلك واقعًا أكيدًا. ونَدين في واقع الأمر في هذه الفكرة النمطية الخاطئة لدوايت أيزنهاور الذي أعلن في عام 1960: «الخطيئة والعري والكحول والانتحار هي نتيجةٌ لتجاوزات دولة الرفاه السويدية»[5]. فإن كانت صورة الليل القطبي الطويل الذي لا يطاق، وعدم وجود السحر والخيال في الحياة هناك، قد رسخت فكرة أن السويديين يقدمون بشكلٍ كبير على الانتحار، فهذه الفكرة غير دقيقةٍ تمامًا. وأرقام يوروستات تبين أن عدد حالات الانتحار قد وصل في عام 2010 إلى 32.9 في ليتوانيا، و25.6 في هنغاريا، و17.1 في فرنسا، و4.12 فقط في السويد (من بين كل 100000 نسمة)[6].

في الآن ذاته، إن كان الانتحار لا يشكل حقيقةً اجتماعية تتفق مع الصورة النمطية الخاطئة، فإن الكحول على عكس ذلك تؤكد هذه الصورة وتشكل مأساةً اجتماعية حقيقية في هذه البلاد التي لا يتحدث سكانها عن هذا المشكل إلا على مضض، وغالبًا مع شعورٍ قوي بالذنب، ما دام الموضوع مخجلًا بالنسبة إلى بلدان قد صقلت منذ ما يزيد على خمسين عامًا صورةً موسومة قائمة على السيطرة والسلامة والجودة. فإن كان الدانماركيون مثلًا فخورين جدًا بثقافتهم الليبرالية القوية، كونهم مثلًا البلد الذي شرع المواد الإباحية والكحول لمن هم

(5) Dwight Eisenhower, Quoted in: Benjamin Huteau et Jean-Yves Larraufie, «Le Malentendu suédois,» *La Gazette de la société et des techniques*, no. 48 (Septembre 2008), p. 16.

(6) Eurostat, «Death Due to Suicide: Standardised Death Rate by 100 000 Inhabitants,» at: http://bit.ly/1G0pVj7.

في سن 16 عامًا، وأشياء أخرى كثيرة من هذا القبيل، فإن أرقام منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية تظهر أن الدانمارك تأتي في المرتبة الثانية بالنسبة إلى سكر الشباب المخطط (جاءت بريطانيا في المرتبة الأولى في هذا الترتيب). أيضًا، يوجد في هذه البلاد الشمالية تقليد - مثلما هو الحال في إيرلندا أو إنكلترا أيضًا - يتمثل في الشرب حتى الثمالة، وأحيانًا في ما يطلق عليه «الاحتفال بالشرب» (binge drinking) (شرب كميةٍ هائلة من الكحول في وقتٍ قياسي، غالبًا ضمن مجموعة)[7]. وهذا ما يترتب عنه مشكلات جمة، خصوصًا عندما تقترن بسلوك جنسي متحرر يؤدي إلى مشكلات عاطفية ونفسية عديدة، فضلًا عن التفكك الأسري.

من جهةٍ أخرى، إن كانت العولمة قد جلبت فرصًا جمةً لهذه البلاد، فهي قد جلبت في الآن نفسه نصيبها من الإشكالات العويصة، وفي مقدمها إشكالية الهجرة التي ترتبط بها ارتباطًا وثيقًا. فتدفق العمالة أدى دورًا أساسيًا في عملية العولمة الجارية منذ ما يزيد على العقدين، على الرغم من أن «حرية تنقل الأشخاص» استُثنيت من جل اتفاقات التبادل الحر التي أصبحت مقصورةً على حرية تدفق السلع والخدمات. فعلى الرغم من ذلك، ساهمت الهجرة بشكلٍ كبير في دعم النمو الاقتصادي في الدول المتقدمة من خلال التخفيف من النقص في مهاراتٍ وكفاءات معينة، كما أنها أدت دورًا مهمًا أيضًا في جلب الدعم الموقت للتحدي السكاني الذي تعانيه العديد من دول العالم المتقدمة. وفي الآن ذاته، ينبغي أن نذكر أن المجتمعات الإسكندنافية ظلت متجانسة إثنيًا وثقافيًا لمدةٍ طويلة. وحتى زمنٍ قريب، كانت هذه المنطقة من أوروبا في المقام الأول أرض تغربٍ وليست أرض هجرة. فبفعل الفقر والفاقة، هاجر 1.5 مليون سويدي نحو الولايات المتحدة بين عامي 1850 و1920؛ أي نحو ربع السكان في ذلك الوقت. وأخذ نصف مليون نرويجي وأكثر من 300000 دانماركي أيضًا طريق المنفى في خلال

(7) يتعلق الأمر في الواقع بتقاليد قديمة متجذرة في الدول الإسكندنافية كما كان قد وصفها بالفعل الرحالة العربي ابن فضلان منذ القرن العاشر الميلادي: «وهم مستهترون بالخمر يشربونها ليلًا ونهارًا وربما مات الواحد منهم والقدح في يده»، انظر: أحمد بن فضلان، رسالة ابن فضلان: **رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة**، نسخة إلكترونية، في: http://bit.ly/1WPZfGh.

الفترة نفسها، يضاف إليهم الإسكندنافيون الذين اعتادوا منذ أمدٍ بعيد التنقل بين بلدان الشمال[8].

فضلًا عن الدينامية الديموغرافية للعولمة، انتهجت البلاد الإسكندنافية في هذا السياق منذ بداياتها سياسة «الباب المفتوح». ولذا نجد مثلًا أن السويد فتحت في خلال السنين الخمسين الماضية أبوابها إلى حدٍ كبير للمهاجرين: من هجرة اليد العاملة في الخمسينيات والستينيات (الإيطالية واليونانية ...)، إلى هجرة اللاجئين السياسيين ابتداءً من السبعينيات (تشيلي، الأرجنتين، اليونان، يوغسلافيا، إيران، العراق ...). وأدخلت الحكومات مثالًا للتكامل عن طريق تخصيص المساكن والتغطية الصحية والمنح والدورات التدريبية للمهاجرين وغيرها. ففي عام 2012 مثلًا، استقبلت السويد 43900 شخص من طالبي اللجوء، بزيادةٍ قدرها نحو 50 في المئة على عام 2011[9]، بعد أن كانت قد وصلت في ستينيات القرن الماضي الموجة الأولى من المهاجرين من إيطاليا واليونان وتركيا ويوغسلافيا وباكستان. كان هذا هو عهد «العمال الضيوف» الذين اندمجوا بشكلٍ جيد، خصوصًا أنهم قد وجدوا عملًا وأن مفهوم الاستيعاب كان لا يزال في أوجه. وهذا الترحيب الشمالي المنقطع النظير كان يلائم عددًا كبيرًا من المهاجرين، خصوصًا حين نعلم أنه لم يكن للبلاد الإسكندنافية ماضٍ استعماري. وهكذا اجتمع العديد من العوامل التي كانت تسهل عملية الاندماج والتفاعل الاجتماعي مع الساكنة الأصلية، وهي ترتبط إجمالًا بالظروف الاقتصادية لما قبل الأزمة الاقتصادية العالمية التي كانت توفر فرص العمل والاستقلالية الاقتصادية للمهاجرين.

---

(8) كدرسٍ مستفاد من تجارب الحرب العالمية الثانية، أسس مجلس الشمال الأوروبي في عام 1952 وهو يشملُ بلدان الشمال الأوروبي الخمسة (الدانمارك وفنلندا وآيسلندا والنرويج والسويد) وثلاثة أقاليم تتمتع بالحكم الذاتي (جزر فارو، وآلاند، وغرينلاند). وقد وضع مجلس الشمال الأوروبي في عام 1954 سوق عملٍ مشتركة تسمح لأي مواطنٍ إسكندنافي بالإقامة والعمل في أي دولةٍ إسكندنافية أخرى وفق شروط المواطنين نفسها وبالحقوق الاجتماعية نفسها.

(9) Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés, *Niveaux et tendances de l'asile dans les pays industrialisés, 2012* (Genève: UNHCR, 2013).

غير أن الوضع الاقتصادي قد تغير لاحقًا وبدأت الدول الإسكندنافية - على غرار باقي أوروبا الغربية - في وضع حدٍ لهذا النوع من الهجرة في منتصف السبعينيات، مع العلم أنها استمرت مع ذلك بشكلٍ غير مباشر بفعل قانون لم شمل الأسرة. فضلًا عن تدفق مد طالبي اللجوء الذي بدأ في الفترة نفسها: من معارضي بينوشيه في تشيلي، إلى معارضي الخميني في إيران، إلى معارضي صدام حسين في العراق، إلى ضحايا الحرب في سريلانكا، أو الفيتناميين والأكراد والصوماليين، ولاجئي يوغوسلافيا السابقة. وتعتبر السويد بذلك الدولة التي استضافت أكبر عددٍ من المهاجرين في منطقة الشمال، نسبةً إلى عدد سكانها، حيث إن لنحو 20 في المئة من التسعة ملايين ونصف من السويديين أحد الوالدين على الأقل قد ولد في الخارج[10].

في عام 1975، أقر البرلمان السويدي قانونًا جديدًا بشأن المهاجرين والأقليات، يمكن تلخيصه بصيغة «المساواة وحرية الاختيار والتعاون». وقد تم المرور حينها من سياسة الاستيعاب إلى سياسة الاندماج؛ إذ جرى مثلًا منح حق التصويت للمهاجرين في الانتخابات المحلية والإقليمية (لكن ليس في الانتخابات التشريعية)، وتم منح أطفالهم فرصة التعلم في المدرسة بضع ساعاتٍ أسبوعية في اللغة الأصلية المستخدمة في البيت، حتى إن بعض المدارس سمح بتدريس 14 لغةٍ مختلفة بحسب الأصول الإثنية لتلاميذها!

في حين أفلح «العمال الضيوف» والموجة الأولى من اللاجئين (الذين كان لديهم سكنٌ وعمل) في الاندماج بسرعةٍ وبنجاعة في النسيج الاجتماعي الإسكندنافي، فإن الأمور بدأت تتعقد في أوائل التسعينيات. فطالبو اللجوء غالبًا ما أصبحوا يوضعون في ملاجئ بعيدة عن المراكز الحضرية، كما أصبحوا غير قادرين على العثور على عملٍ في هذه الدول التي أصابتها فجأةً ظاهرة البطالة. وكما حدث في أماكن أخرى من أوروبا، ولدت الهجرة تحدياتٍ سياسية واجتماعية جديدة. لكن على عكس البريطانيين والفرنسيين والهولنديين والإسبان الذين كانت لديهم

(10) Marie-Laure Le Foulon, *Le Rebond du modèle scandinave* (Paris: Lignes de repères, 2006), p. 98.

تجارب استعمارية لقرونٍ عدة في الماضي، لم يعرف الإسكندنافيون قط التمازج الثقافي من قبل. فدولة الرفاه في بلاد الشمال الأوروبي ظلت تستند على الدوام إلى التشابه أو التماثل الثقافي والمساواة والحلول التوافقية.

لذلك بدأت هذه الموجات المتتالية من الهجرة، والتنوع الثقافي الذي تنطوي عليه، تكتسي في خلال العقدين الأخيرين أبعادًا سلبية عديدة أثرت بشكلٍ كبير في تناغم العيش المشترك والاندماج الاجتماعي في هذه البلاد، وبدأت بعض أشكال «التقوقع الهوياتي» لدى العديد من المهاجرين تصطدم بالثقافات وأنماط العيش المحلية، مثلًا عبر الصدمة التي شكلها الظهور الجلي للحجاب في شوارع استكهولم لدى اللوبي النسائي القوي في السويد. وأصبح وضع المرأة المسلمة عمومًا يصطدم باقتناع الحركات النسوية الشمالية، خصوصًا عبر الصورة النمطية التي تنقلها - بصورةٍ مشوهة - وسائل الإعلام في المخيلة الجماعية[11].

بينما تمثلت ردات فعل النرويج والدانمارك في وضع تدابير تقييدية على الهجرة عوضًا عن أشكال الهجرة المفتوحة من قبل، لا تزال السويد تنتهج سياسة الترحيب بالمهاجرين الجدد وتعتمد سياسة الدمج الاجتماعي. مع العلم أنه مع استمرار التصور السويدي التقليدي نفسه للمهاجرين بوصفهم ضيوفًا موقتين، أصبح هؤلاء ضيوفًا دائمين يحق لهم ما يحق لغيرهم من خدمات دولة الرعاية الاجتماعية، من دون أن يكون لهم غالبًا المساهمة نفسها في تمويل دولة الرفاه، سواءٌ لصعوبة الحصول على عمل أم للعمل في وظائف رواتبها زهيدة (ومن ثم معفية من الضرائب).

من ثم، تشكل زيادة التنوع الإثني والعرقي والديني المرتبطة بتدفق المهاجرين واللاجئين تحديًا كبيرًا للتماسك الاجتماعي مجتمعات الشمال. وكدليلٍ على هذا الشعور بالاستياء والضيق الاجتماعي بالسكان المهاجرين،

(11) جرى إقحام النقاش بشأن الحجاب وحالة المرأة المسلمة لدى السويديين، خصوصًا مع مقتل فاضم شاهندال في عام 2002، وهي الجريمة التي تناقلتها وسائل الإعلام السويدية على نحوٍ واسع. فهذه السويدية من أصلٍ كردي، ذات الـ 26 ربيعًا، قد قتلت على يد والدها بسبب علاقةٍ جمعتها برجلٍ سويدي، لتصبح لدى السويديين رمزًا لتحرير المرأة المهاجرة (وبشكلٍ خاص المرأة المسلمة).

اندلعت في أيار/ مايو 2013 أعمال شغبٍ في بعض ضواحي مدينة استكهولم ذات الأعداد الكبيرة من المهاجرين، وامتدت إلى العديد من المدن السويدية الأخرى، وهي اضطراباتٌ تجد جذورها في الفصل شبه العنصري الذي يعانونه والإهمال والفقر[12].

كانت العواقب السياسية واضحةً وسريعة وتمثلت أساسًا في صعود الأحزاب المناهضة للمهاجرين في جميع أنحاء بلاد الشمال الأوروبي. وبقدر ما أصبح ينظر إلى المهاجرين والأقليات على حدٍ سواء كأعباء على كاهل نظام الرعاية الاجتماعية وبوصفهم تهديدًا للثقافة الوطنية، أصبحت تثار تساؤلات بشأن إن كان يمكن أن يستمر الدعم الواسع لنظامٍ يستند إلى ضريبة الخدمات الاجتماعية. ففي بدايات التسعينيات، ظهرت حركة اليمين المتطرف في السويد، لكنها سرعان ما تلاشت، أو بالأحرى استوعبها الحزب الاشتراكي الديمقراطي القوي[13]. ومع ذلك، فإن اليمين المتطرف السويدي (حزب «ديمقراطيي السويد») هز المشهد السياسي في البلاد في الآونة الأخيرة، إذ دخل البرلمان في عام 2010 بنسبة 5.7 في المئة من الأصوات. وفي النرويج أيضًا، أصبح اليمين المتطرف (حزب «التقدم») ثالث قوةٍ سياسية في البلاد، إذ أصبح بين عامي 2005 و2013 ثاني قوةٍ سياسية وأكبر أحزاب المعارضة، كما أصبح أكبر حزبٍ يميني متطرف ممثل لبلاده في البرلمان الأوروبي عقب فوزه في الانتخابات الأوروبية وحصوله على 23 في المئة من الأصوات في الانتخابات البرلمانية لعام 2009. ولم تشكل الدانمارك استثناءً لهذه القاعدة؛ إذ أصبحت البلاد منذ عام 2001 محكومةً من الحزب الليبرالي وحزب الشعب المحافظ، بدعمٍ من برلمانيي اليمين المتطرف (حزب «الشعب الدانماركي») المعروف بمواقفه الحادة للغاية بخصوص الهجرة، الذي

(12) Sofie Fredlund-Blomst, «Assessing Immigrant Integration in Sweden after the May 2013 Riots,» Migration Policy Institute, 16 January 2014, at: http://bit.ly/1u0LetG.

(13) أسفر التهميش السياسي للأحزاب والجماعات اليمينية المتطرفة عن نتائج مغايرة لما كان متوقعًا، من شأنها أيضًا أن تؤدي إلى التطرف، كما هو الحال في السويد، حيث تتجلى الظاهرة من خلال الاغتيالات السياسية والتحريض على القتل على الإنترنت، وتفشي مبيعات الأسلحة، وهي سلوك يعتبر مقدماتٍ لعنف اليمين المتطرف وإرهابه: Xavier Crettiez et Laurent Mucchielli (dirs.), *Les Violences politiques en Europe: Un état des lieux*, recherches (Paris: La Découverte, 2010), p. 70.

أصبح يمثل القوة الثالثة في «الفولكتينغ» (البرلمان الدانماركي) بعد حصوله على 13.2 في المئة من الأصوات في انتخابات عام 2007. وبالنسبة إلى فنلندا، نجح اليمين المتطرف الفنلندي مؤخرًا بعد أن كان غائبًا لمدةٍ طويلة عن المشهد السياسي الوطني، وذلك بدخول حزبه «الفنلنديون الحقيقيون» إلى البرلمان، بعد حصوله على أكثر من 4 في المئة من الأصوات في الانتخابات التشريعية في عام 2007، و9.8 في المئة في الانتخابات الأوروبية لعام 2009، ثم حصل على 19.1 في المئة من الأصوات في الانتخابات التشريعية الفنلندية لعام 2011، أي ما يمثل أربعة أضعاف نتيجتهم في انتخابات عام 2007، فأصبحوا يمثلون القوة السياسية الثالثة في البلاد.

كنتيجةٍ حتمية لهذا الوضع الاجتماعي والسياسي المهتز، يتساءل كثيرون اليوم إن كان حلم السبعينيات بمجتمعٍ تعددي لا يزال قائمًا أو واقعيًا. فهذا الانزياح إلى أقصى اليمين وإلى انغلاقٍ المجتمعات الإسكندنافية على نفسها، باقترانٍ مع تفاقم مشكلات اندماج المهاجرين والتنوع الثقافي، طفى على السطح بحدةٍ مع «مجزرة بريفيك» التي كانت في عام 2011 عبارةً عن سلسلةٍ من الهجمات الإرهابية المنسقة ضد الحي الوزاري في أوسلو، ثم بعد ساعتين ضد تجمعٍ شبابي صيفي لحزب العمال النرويجي في جزيرة أوتويا، مخلفةً 77 قتيلًا و151 جريحًا. ونفذ هذه الهجمات – منفردًا – شابٌ نرويجي، هو أندرس بهرنغ بريفيك الذي كان مسلحًا ومتنكرًا في زي الشرطة. واعتُبر في عقب القبض عليه مسؤولًا عن تصرفاته وحكم عليه بالسجن 21 عامًا قابلةً للتمديد (العقوبة القصوى في النرويج) في 24 آب/ أغسطس 2012.

في بلدٍ متجانس ثقافيًا وعرقيًا مثلما هو حال النرويج، كانت الصدمة قويةً بالنسبة إلى النخب الثقافية والسياسية، بما في ذلك الحزب الاشتراكي الديمقراطي الذي كثيرًا ما عكف في الماضي على إنكار وجود أي مشكلةٍ متعلقة بالهجرة والعيش المشترك وتمسك بخطابٍ محافظ وممثلٍ للأعراف والعادات ومطالب الانفتاح على الآخرين، وضرورة تضامن الدول الغنية مع الدول الفقيرة، وما إلى ذلك. وأعلن حينها رئيس الوزراء النرويجي ينس ستولتنبرغ: «الحل الوحيد هو

مزيدٌ من الديمقراطية ومزيدٌ من الانفتاح». بيد أن المشكل هو في الواقع أعمق بكثير: بمعنى كيف يمكن إيجاد أجوبة عن مشكلات جديدة من دون تعريض «التماثلية الاجتماعية» السائدة للخطر؟ وهو ما لا يتعلق باللعبة السياسية بالمعنى الدقيق للكلمة فحسب وإنما بالمجتمع بأسره.

في السياق ذاته، من الضروري عرض قضية الرسوم الكاريكاتورية لنبي الإسلام الأكرم. ففي أيلول/ سبتمبر 2005، نشرت صحيفة **يولاندس بوستن** (*Jyllands-Posten*)، وهي أكبر صحيفةٍ في الدانمارك، الرسوم الكاريكاتورية الاثني عشر للنبي محمد «لقياس مستوى الرقابة الذاتية في البلاد»، على حد قولهم. في حين أن تجسيد النبي أو تمثيله هو أمرٌ ممنوع لدى العديد من المسلمين، وغالبًا ما يعتبر تجديفًا وكفرًا. وفضلًا عن ذلك، تظهر إحدى هذه الرسوم النبي محمد مرتديًا عمامةً على شكل قنبلة، في ربطٍ مباشر وصريح بين الإسلام والإرهاب.

يظل أكيدًا أن حرية التعبير تمثل مبدأ ديمقراطيًا مهمًا، وهي مدرجةٌ في جميع الدساتير الإسكندنافية، إلى درجة أن بعضهم يعتبرها مقدسة، مثلها مثل الفصل بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية، حيث إن الحكومة لا تتدخل في الصحافة لأي سببٍ من الأسباب. وكانت هذه هي الحجة التي حاج بها رئيس الوزراء الدانماركي فوغ راسموسن عندما طلب منه سفراء إحدى عشرة دولة مسلمة عقد جلسة استماع بعد أقل من أسبوعين من نشر الرسوم، فرفض راسموسن هذا الطلب، معتبرًا أن ليس هناك شيءٌ في الأصل للمناقشة. لكن في بلدٍ بني على مبدأ التشاور بشأن جميع القضايا سواء الكبرى أم الصغرى منها، فقد كان هذا أمرًا لا يستساغ.

في عقب ذلك، استيقظت الدانمارك وهي في تلافيف شرخٍ يقسم العالم بين الغرب والعالم العربي الإسلامي. وهذا ما سوف يعزز من قوة اليمين المتطرف ويشكل ضررًا على السلم الاجتماعي في البلاد، مثلما أنه عزز في الآن ذاته القوى المناهضة للغرب في الدول العربية الإسلامية.

## ثالثًا: ما ينبغي تفادي اقتباسه على وجه التأكيد

كانت فضيحة مدوية في السويد في نهاية آب/أغسطس 1997 عندما وضعت سلسلةٌ من المقالات لجريدة داغينس نيهيتر السويدية أمام الرأي العام حقيقةً تاريخية ظل الباحثون يعرفونها منذ سنوات، وهي أن 63000 شخص (93 في المئة منهم من النساء) جرى تعقيمهم في السويد بين عامي 1935 و1975، بنسبةٍ مهمة عبر الإكراه وليس بمحض اختيارهم «الطوعي»[14]. وإن لم ينج أي بلدٍ إسكندنافي من التعقيم القسري، فإن السويد قد عانته على نحوٍ أكثر[15]، وكانت البلاد الأكثر تمثيلًا لهذا الجانب الأسود من التجارب الإسكندنافية المعاصرة.

تجد هذه «الأعمال الهمجية»، كما تصفها وزيرة الشؤون الاجتماعية السويدية في تلك الفترة، مارغوت ولستروم، جذورها في اكتشافات علم الوراثة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فحينها كانت بعض الدوائر العلمية وبعض المثقفين الأوروبيين مقتنعًا بأن تفوق الحضارة الغربية يقوم على الوراثة البيولوجية. ففي عام 1883، جرى استحداث مصطلح «تحسين النسل» (Eugenics) على يد عالم الرياضيات الإنكليزي فرانسيس غالتون الذي تم توسيمه (Ennoblement) في عام 1909، كما حصل على «وسام كوبلي» المرموق من لدن «الجمعية الملكية» في عام 1910. وساهم غالتون بأعماله إلى حدٍ كبير في إنشاء أيديولوجية تحسين النسل ونشرها، بحجة أنه «علمٌ من أجل تحسين الكائن البشري».

بيد أن الواقع هو غير ذلك تمامًا. ففي حين يشير الأصل الإغريقي لكلمة «eugenics» إلى «eu» (جيد) و«gennaô» (توليد)، لتعني من ثم حرفيًا «ولد بشكل جيد»، فإن تحسين النسل كان عند غالتون في واقع الأمر منذ البداية موسومًا بالعنصرية، وتعززت الحركة الداعمة له مع مطلع القرن العشرين من أجل

---

(14) Paul Weindling, «International Eugenics: Swedish Sterilization in Context,» *Scandinavian Journal of History*, vol. 24, no. 2 (1999), pp. 179-197.

(15) لا تزال ثمة صعوبة اليوم للقياس الدقيق لعدد عمليات التعقيم القسري، لأن بعضها جرى بموافقةٍ مكتوبة من لدن الأفراد، ولو أنه في واقع الأمر، حتى في حالة التوقيع، كان يجري في كثيرٍ من الأحيان ابتزاز الأفراد عبر التخيير بين مواصلة الاستفادة من الرعاية الاجتماعية أو الموافقة المكتوبة.

إرساء سياساتٍ نشطة تهدف إلى استئصال الصفات التي يتم اعتبارها «معوقة» وبتعزيز الصفات التي يتم اعتبارها «نافعة». ومن ثم، تمثل تأثير تحسين النسل في التشريعات في ثلاثة مجالاتٍ رئيسة: تنفيذ برامج التعقيم القسري، تصلب الإطار القانوني للزواج، تقييد الهجرة. وهو ما قدم عليه تاريخ القرن العشرين أمثلةً عديدة من المجازر التي ارتكبت باسم تحسين النسل، في الولايات المتحدة كما في العديد من الدول الأوروبية (وفي مقدمها ألمانيا النازية)، خصوصًا في الدول البروتستانتية (باستثناء بريطانيا)، أكثر بكثيرٍ مما كانت عليه الحال في الدول الكاثوليكية.

لا يسعنا هنا إلا أن نوازي بين سياسات التعقيم التي عرفتها السويد وإنشاء دولة الرفاه. فالحزب الاشتراكي الديمقراطي الذي وصل إلى السلطة في عام 1932 عمل على تصميم إدارة الدولة كنوعٍ من الإدارة الاجتماعية «شبه العلمية»، على أساس توجيهٍ من الخبراء، من أبرزهم الزوجان ميردال اللذان كان لهما تأثيرٌ حاسم في تطوير سياسة الأسرة في الدول الإسكندنافية. في كتابهما **أزمة الديموغرافيا** في عام 1934 على وجه الخصوص، أوصى آل ميردال بالتعقيم لمنع ولادة أفراد «غير مثاليين تمامًا»، مبررين بذلك الحاجة إلى إنشاء دولة الرفاه، ومدافعين عن التعقيم الذي يهدف إلى تحسين الإدارة الاجتماعية[16]. وهي الفكرة نفسها التي دافع من خلالها الطبيب النفسي النرويجي الاشتراكي يوهان شارفنبرغ في عام 1911 عن كون واجب المجتمع لرعاية المختلين والمتخلفين عقليًا يخول له في الوقت نفسه منع تناسلهم.

لذلك عندما اعتمد البرلمان السويدي قانون التعقيم في عام 1934، كان متوافقًا تمامًا مع هذه المثالية الديمقراطية الاجتماعية «البنائية» التي كانت تسعى لتحديث المجتمع من خلال الجسم الاجتماعي. فقد أذن القانون السويدي للإدارة منذ عام 1934 بتعقيم «المختلين عقليًا والمعتوهين، وجميع ذوي الإعاقة العقلية». وإن لم يكن التعقيم مرتفعًا جدًا في خلال هذه الفترة، فإنه أصبح

---

(16) Dorothy Porter, «Eugenics and the Sterilization Debate in Sweden and Britain before World War II,» *Scandinavian Journal of History*, vol. 24, no. 2 (1999), pp. 145-162.

كذلك بعد عام 1941 عبر قانونٍ جديد جرى اعتماده من لدن جميع الأحزاب السياسية في البرلمان؛ قانونٌ يوسع حالات التعقيم للأفراد ذوي «السلوك المعادي للمجتمع». وبعبارةٍ أخرى، أصبح الباب مفتوحًا على مصراعيه لجميع التأويلات وجميع التجاوزات وأشكال الشطط. وحتى الخمسينيات، كان التعقيم واسع النطاق وشمل المعوقين عقليًا ومرضى الصرع والمدمنين على الكحول والغجر وبعض الفتيات ذوات قصر النظر الشديد وحتى المصابين بعسر القراءة! وسوف تنتظر السويد حتى عام 1999 لرؤية تعديل القانون في عقب الصدى المدوي الذي تبع نشر مقالات الجريدة التي أثارت الفضيحة في عام 1997. وعينت الحكومة السويدية عقب ذلك لجنة للتحقيق وتعويض ضحايا التعقيم القسري (فقط نحو 2000 شخص طالبوا بالجبر وتلقوا نحو 25000 دولار لكلٍ منهم).

كانت النرويج أيضًا قد اعتمدت في عام 1934 قانونًا بشأن التعقيم. وكان الهدف من ذلك تخليص الساكنة من «المادة الوراثية الدنيا» والحد من التخلف العقلي والجنوح والإجرام وإدمان الكحول والتشرد. فعلى سبيل المثال، تم اعتبار «التتار» (وهو المسمى الذي يطلق في الدول الإسكندنافية على الغجر) عرقًا أدنى ذا نمط حياةٍ فاضح وشائن ويقوم على أنشطة إجرامية. وكنتيجة لذلك، كان «المتشردون بالسليقة» (بحسب تسمية الأنثروبولوجيا الجنائية في ذلك الحين) ضحايا لحملات التعقيم. وفي شباط/ فبراير 1998، اعتذرت الحكومة النرويجية رسميًا عن المظالم التي ارتكبت في حق «التتار» على مر التاريخ.

قد اعتمدت الدانمارك وفنلندا بدورهما في عام 1935 قانونًا بشأن التعقيم الذي جرت ممارسته على المختلين عقليًا والمعتوهين وأصحاب الأمراض الوراثية، وكذلك الآباء والأمهات الذين جرى اعتبارهم غير مؤهلين لتربية أطفالهم بشكلٍ صحيح. وفي الدانمارك، كان التعقيم إلزاميًا بالنسبة إلى المعوقين عقليًا الذين مثلوا 85 في المئة من مجموع حالات التعقيم.

إلى جانب هذا البعد «البنائي» الشنيع في التجارب الإسكندنافية الحديثة، يبرز جانبان آخران ذوا أبعادٍ اقتصادية أو اجتماعية وأقل شناعةً من البعد السالف، يمثلان بعض أبرز إخفاقات النموذج الإسكندنافي الراهنة:

- **أولهما، مجال السكن**: فعلى سبيل المثال، يمثل عدم وجود سوق إيجارٍ حقيقية مشكلةً اجتماعية فعلية في البلاد الإسكندنافية. فمثلًا، غالبًا ما يكون من «المستحيل» استئجار شقة في المدن السويدية الكبرى مثلًا (حتى مع إيجارات تتراوح ما بين 2700 و8000 دولار!). فسوق الإيجار توجد في أيدي البلديات والتعاونيات أو المؤسسات التي تتحكم به تمامًا مع نظام قوائم الانتظار. ومن ثم من الضروري الانتظار لسنواتٍ طوال من أجل الحصول على سكنٍ في وسط المدينة، الأمر الذي يؤدي ببعض الآباء إلى تسجيل أطفاله عند الولادة لضمان حصولهم على السكن في سن البلوغ! وبما أن عقود الإيجار تبقى سارية المفعول مدى الحياة، فإن حركية المستأجرين تبقى محدودةً للغاية. وإذا كان هذا النظام قد تم إرساؤه في الأساس من أجل الحيلولة دون المضاربة، فإنه أدى في الواقع إلى الأثر المعاكس. وهذا ما يسائل استثناء سوق العقار من عملية التحرير الواسعة التي عرفتها هذه الدول منذ بداية التسعينيات.

- **ثانيهما، إصلاح نظام الصحة**: هنا أيضًا، يبين مجال الصحة حدود «البنائية العلمية» الإسكندنافية. ففي السويد مثلًا، إذا كانت السيطرة على الإنفاق الصحي تمثل نجاحًا حقيقيًا للإصلاحات التي جرت في تسعينيات القرن الماضي، فإن رضا المريض لا يمثل نجاحًا مماثلًا، حتى إن نظام الرعاية الصحية في السويد أصبح مشهورًا في الآونة الأخيرة بطوابيره المديدة (باستثناء الطوارئ). ولمواجهة ذلك، وضعت الدولة معايير لآجال الرعاية، حيث لم يعد - نظريًا - على المريض أن ينتظر أكثر من شهرٍ للحصول على موعدٍ مع الطبيب العام أو أكثر من ثلاثة شهور للحصول على موعد مع الطبيب الاختصاصي. أما في الواقع، فإن هذه الأهداف لم تتحقق بعد؛ فالمستشفيات لا تزال تنشر تقديرات لفترات الانتظار للحصول على خدماتٍ طبية في المصالح المختصة المختلفة. مثلًا، من أجل إجراء عملية جراحية - من غير الحالات الطارئة - يستغرق الأمر عادةً أكثر من عام! وليس مستغربًا انتظار الدور في طابورٍ قد يصل إلى 5 أو 6 ساعات! حتى إن بعض المغتربين يفضل العودة إلى بلده أو استغلال قضائه فترة العطلة هناك للحصول على الخدمات الصحية المرجوة. فحتى لو كانت الحالة الصحية

للسكان لا تزال جيدة جدًا، أصبح النظام الصحي سببًا رئيسًا من أسباب سخط السكان الإسكندنافيين الذين يشعرون أنهم يدفعون ثمنًا باهظًا لخدمةٍ أقل من جيدة، في حينٍ ما فتأت تتطور العيادات الخاصة التي تقدم رعايةً صحية بتكاليف باهظة، ما يساهم في تفاقم وجود نظامين بسرعةٍ متباينة.

هذه هي بعض الجوانب التي تبين بجلاءٍ حدود البنائية الإسكندنافية المزعوم أنها «علمية»، والتي من شأنها، شأن جميع المقاربات العقلانية «البنائية»، أن تفضي إلى نتائج عكسية في بعض الأحيان، مثلما كان عليه الحال في التجارب الاشتراكية والشيوعية خلال القرن العشرين. وهذا ما ينطبق عليه تمامًا قول الشاعر الألماني فريدرش هولدرلين: «ما الذي يجعل الدولة جحيمًا على الأرض، سوى أن الإنسان يصنع عليها جنته».

## رابعًا: ما يستعصي اقتباسه

على خلاف ما سبق، يبقى العديد من الجوانب مضيئًا في التجارب الإسكندنافية، وتغري بالسعي لاقتباسها، غير أنها تظل خارج نطاق إمكانات الاقتباس، سواءٌ لالتصاقها بالسياقات التاريخية الذاتية المميزة أم للصعوبة الفائقة للجمع بين شروط ترسخها وتوطينها الأركيولوجي، وما إلى ذلك. ومن بين أبرز هذه الجوانب، نذكر مسألة اتساق المجالين الخاص والعام. فإشكالية توافق هذين المجالين تمتد في السياق العربي الذاتي إلى مستويات تحديدهما في حد ذاتهما، بغض النظر عن مسألة اتساقهما أو انفصامهما:

- فالمجال الخاص يعاني تذبذب الهوية والانتماء، وذلك لأسباب عديدة، منها ما هو تاريخي (تراتب الاستعمار، غياب الدول القومية ...)، ومنها ما هو لغوي (الازدواجية اللغوية والاستعمار الثقافي وقمع الهويات الخاصة ...)، ومنها ما هو سياسي (السياسات القمعية والمستلبة للمواطنة واستقلالية الفرد ...).

- في حين أن المجال العام يعاني بدوره إشكالاتٍ تتعلق بضعف الثقافة السياسية و«الوعي العام» المترسب في الزمن الطويل.

كما يعلمنا ذلك النموذج الإسكندنافي، لا تتطلب الديمقراطية الاجتماعية التجانس، لكنها تعتمد على «حسٍ مشترك للجماعاتية الأهلية». وكما يبين ذلك على نحوٍ رائع نيك براندال وآخرون «في ما يدعى أنه عصرٌ للفردانية، مهمة الديمقراطية الاجتماعية [في البلاد الإسكندنافية] هي تقديم قناة واسعة لتحصيل تيارٍ منبثق من الآراء والأفكار المتباينة التي تغذيها رؤية العالم اليسارية»[17]. ولذلك، يؤدي رأس المال الاجتماعي دورًا مركزيًا في الدول الإسكندنافية، حيث يصعب تصور أيٍ من جوانب السياسات التي أشرنا إليها أعلاه بشكلٍ منقطع عن هذا الشكل المميز من أشكال رأس المال[18].

من جهةٍ أخرى، تتباين أيضًا «ملكات الاستعداد الأولي»[19] التي تهيكل سلوك الفرد بشكلٍ شبه جذري ما بين الإنسان العربي ونظيره الإسكندنافي. فهذا المصطلح اللاتيني الذي يشير إلى طريقةٍ لـ «كون» الإنسان و«قيافته» واستعداداته النفسية والذهنية، هو نسقٌ من مخططات الإدراك والتقويم والفعل التي غرسها المحيط الاجتماعي (التنشئة الاجتماعية) داخل الفرد بشكلٍ ذاتي ولاصق بسياق

---

(17) Nik Brandal, Oivind Bratberg and Dag Einar Thorsen, *The Nordic Model of Social Democracy* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), p. 174.

(18) يميز بيار بورديو بين ثلاثة أشكالٍ من رأس المال: رأس المال الاقتصادي ورأس المال الثقافي ورأس المال الاجتماعي. ويعرف رأس المال الاجتماعي بوصفه «مجموع الموارد الفعلية أو المحتملة التي ترتبط بحيازة شبكة دائمة من العلاقات إلى حد ما مؤسساتية للمعرفة المتبادلة والاعتراف المتبادل»: Pierre Bourdieu, «Le Capital social: Notes provisoires,» *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31, no. 1 (1980), pp. 2-3.

أما بالنسبة إلى روبرت بوتنام، فيشير مفهوم رأس المال الاجتماعي إلى «القيمة الجماعية لجميع الشبكات الاجتماعية، والميول التي تنشأ عن هذه الشبكات للقيام بأشياء لبعضهم بعضًا». ولذلك فهو يعتبر رأس المال الاجتماعي عنصرًا رئيسًا في إنشاء الديمقراطية وصيانتها: Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon and Schuster, 2000).

ويعرفه أخيرًا غاري بيكر بوصفه أي تفاعل اجتماعي (لا يمر عبر قناة السوق) وذي تأثير مستمر: Gary S. Becker, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

(19) ترجم بعضهم مفهوم (Habitus) بـ«التطبع» أو «السجية» أو «السمت» أو «النزوع الشخصي الاجتماعي» أو «نسق استعدادت وتصورات»، ونميل إلى تأصيله باللغة العربية عبر مفهوم الملكة، أي بوصفه «ملكة الاستعداد الأولي».

الزمان والمكان، أي إنه أشبه باللاوعي الجماعي أو «الإبيستمية»[20] عند ميشيل فوكو، لكن على المستوى الفردي. وعند توما الأكويني، يشير المصطلح إلى استبطان الذات للكمال الذي تطمح إليه، والذي يتكشف في الأنشطة العملية. لكننا ندين على وجه الخصوص لبيار بورديو في تأصيل هذا المفهوم ونشره، إذ يعرفه عالم الاجتماع الفرنسي بكونه «نظم الاستعدادات الثابتة والقابلة للنقل، والهياكل المهيكلة الميالة لأن تؤدي وظيفة هياكل مهيكلة، بمعنى المبادئ المولدة والمنظمة للممارسات والتصورات»[21]. ومن ثم، لا غرو أن نجد أن هذه الملكات تتباين جوهريًا في سياقها العربي عن نظيره الإسكندنافي، سواءٌ لتباين المحيط الاجتماعي أم عملية التنشئة الاجتماعية أم العوامل النفسية الاجتماعية العديدة الأخرى، من قبيل الإشكالات الهوياتية العميقة التي لا يزال يتخبط فيها الإنسان العربي.

أخيرًا، فإن الروح المساواتية المتجذرة بعمقٍ هي إحدى الأبعاد الأخرى التي تجعل من الصعب تصدير النموذج الإسكندنافي. ففي عالمنا العربي، ليس لدينا تقليدٌ لمفاوضات مركزية بين النقابات وأرباب العمل، وغير واردٍ على الإطلاق أن تستأثر نقابة واحدة، على غرار النقابة الكونفدرالية (Landsorganisationen) السويدية، بتمثيل ما يقارب 80 في المئة من المأجورين، متحدثةً تقريبًا باسم النسيج العمالي بأسره. وفضلًا عن ذلك، فحجم الدول الإسكندنافية الصغير ودرجة انفتاحها العالية على التجارة الدولية والتجانس الاجتماعي النسبي، هي من الواضح أمورٌ تجعل من الأنظمة الشمالية أنظمةً غير قابلةٍ للتحويل بسهولةٍ

---

(20) يشير مفهوم «الإبيستمية» (épistémè) عند ميشيل فوكو إلى ترسب طبقاتٍ من العقلانية وشبكاتٍ مفاهيمية لاشعورية وغير محددة، ممتدةٍ في الزمان متحولة في المكان، كأساسٍ للمعرفة (والممارسة) لفترةٍ معينة من الزمن. توجد الإبيستمية إذًا دائمًا «قبليًا» عبارةً عن رواسب تحدد نظرتنا إلى العالم وتستوعب، قبل أي معرفةٍ في حد ذاتها، كل ما هو قابل للمعرفة. ومن ثم، فهي لا تعبر عن القاعدة المعرفية الموجودة فعلًا بل عن ما يجعل ممكنًا توليدها ونشأتها. ويكشف فوكو بذلك عن الإمكانات والشروط التاريخية لمجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترةٍ معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام الأشكال الإبيستمولوجية والعلوم والمعارف. راجع في ذلك: Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1966).

(21) Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1980), p. 88.

إلى بلدان أخرى. وكثيرًا ما كانت المساواة شعارًا ويافطةً ترفعها بلدانٌ وجماعاتٍ في كل مناسبة، بيد أنها في الواقع تنأى عن روح المساواة وتظل غير قادرةٍ على أن ترخص بتوطن المساواة في النفوس وأن تقود «الروح المساواتية» إلى العيش المشترك والتفاعلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

الآن، وقد سجلنا جميع هذه العناصر التي ينبغي (أو لا يمكن) عدم السعي لاستلهامها، سوف نسعى لاستخلاص المنطق العام المؤسس لها والمتمثل في الأساس بالجمع بين الكفاءة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية في نظامٍ من الأخذ والعطاء، يأتي في مقدمة تجلياته الحديثة إصلاح الدولة واللامركزية.

## خامسًا: ما ينبغي السعي لاقتباسه

في عقب التعديلات الهيكلية المهمة التي عرفتها دول الشمال الأوروبي في خلال العقدين الأخيرين، لم يعد فيها «موظفون» بالمفهوم الاعتيادي للكلمة. فمن جهة، لم تعد تعويضات «الموظفين» فرديةً إلا في جزءٍ منها، بينما هي في الجزء الآخر موصولة بالأداء والكفاءة في العمل. وهذا ما يفسر أن عمليات التحرير والخصخصة في الدول الإسكندنافية (في الصناعات الشبكية على وجه الخصوص) كانت أكثر «سلاسة» من نظيراتها الأخرى (على طريقة مارغريت ثاتشر على سبيل المثال). وعلى الرغم من أن وجود الدولة لا يزال مهمًا، فهذا الدور لا يترجم دائمًا بشكلٍ مباشر أو «موجه». فعلى سبيل المثال، اختفت شبابيك مكاتب الخدمات البريديةِ المباشرة في شكلها التقليدي في السويد في عام 2002، حيث أصبح يمكن شراء الطرود والرسائل البريدية وإرسالها في المحلات التجارية المحلية أو المراكز التجارية أو أقرب محطة بنزين أو محل بيع التبغ.

يرخص مجال التربية والتعليم أيضًا باستخلاص العديد من الدروس والعبر من مناهج بيداغوجية واختياراتٍ تعليمية جريئة ومبتدعة. مثلًا، نظام التنقيط والتقويم غائبٌ تمامًا عن المراحل المبكرة من الدارسة ولا يبدأ عادةً تنقيط النتائج الدراسية إلا اعتبارًا من السنة الخامسة من الدورة التعليمية، مع العلم أن الأطفال يدخلون المدرسة في سنٍ متأخرة جدًا مقارنةً بباقي الدول، في حوالى سن السابعة،

وذلك لترك متسع من الوقت لتنمية الطفولة المبكرة. وهذا ما يترجم إلى نتائج مبهرةٍ حقًا: ففنلندا دأبت مثلًا أن تأتي منذ عام 2000 في طليعة الدراسات التي يجريها البرنامج الدولي لتقويم التلامذة «بيسا» (Pisa) الذي أنشأته منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية في عام 1997، والذي يعتبر المعيار الدولي الرئيس لقياس جودة الأنظمة التعليمية في الدول المختلفة. وتحتل الدول الإسكندنافية الأخرى أيضًا صفوفًا متقدمة وفقًا لهذا المعيار الذي يروم قياس أداء النظم التعليمية عبر قياس القدرات الدراسية عند التلامذة في سن 15 سنة في القراءة والرياضيات وعلوم الحياة(22). وإن كان من الصعب إعادة إنتاج نظام التعليم الإسكندنافي بحذافيره، فإن ذلك يظل ممكنًا في بعض جوانبه المثلى(23).

نقطةٌ أخرى ينبغي (ويمكن) السعي لاستلهامها من الدول الإسكندنافية تتعلق بالمستوى العالي من «التدريب المستمر» و«التعلم مدى الحياة» في السويد والدانمارك وفنلندا، خصوصًا في جانب الترتيبات المؤسساتية للتمويل المشترك التي تحفز الشركات والأجراء على المزيد من الاستثمار في التدريب. فكل الشماليين يعرفون أن لديهم فرصةً ثانيةً أو حتى ثالثة في خلال حياتهم المهنية. والتدريب في مرحلة البلوغ ليس مهمًا فحسب بالنسبة إلى أولئك الذين يستفيدون منه، بل إنه يخلق أيضًا بيئةً محفزة للأسر والعائلات. ففي الواقع، يستوعب الأطفال الذين يرون آباءهم يدرسون بشكلٍ أفضل دينامية التربية والتعليم.

إضافة إلى ذلك، استلهام الروح المجتمعية المسالمة والسلمية هي جانبٌ جديرٌ بالتأمل في النموذج الإسكندنافي. ففي 10 أيلول/ سبتمبر 2003، تعرضت آنا ليند، وزيرة الشؤون الخارجية السويدية (1998-2003)، للطعن مرارًا وتكرارًا في الصدر والبطن داخل جناح النساء في متجرٍ وسط استكهولم، وتوفيت في اليوم التالي متأثرةً بجراحها. وأعلن رئيس الوزراء غوران بيرسون حينها: «قد

(22) Programme for International Student Assessment (PISA): http://bit.ly/19gjQcs.

(23) وإن كانت كثيرة البلدان التي تبحث عن ذريعةٍ لإخفاقها في التعليم بدعوى أن البلاد الإسكندنافية صغيرة الحجم ويسهل تنفيذ البرامج وتكييفها، فثمة أمثلة مضادة أخرى مثل اليابان (127 مليون نسمة) تثبت العكس، لأن هذه النظم التعليمية تظل فاعلة أيضًا في هذه السياقات.

فقدت أمٌّ ابنتها، وقد فقد زوجٌ زوجته، وقد فقد أطفالٌ أمهم، وقد فقد بلدٌ صورته في العالم». فحين وقع الهجوم، لم تكن ليند محميةً من لدن حراسٍ شخصيين من جهاز الأمن السويدي، وهي حالةٌ مثيرة للجدل تمثل صدى مؤلمًا لمقتل رئيس الوزراء أولوف بالم في عام 1986، التي يمكن اعتبارها أول جريمة قتلٍ لأحد أعضاء الحكومة في تاريخ السويد الحديث. فمقتل رئيس الوزراء كان في الشارع في 28 شباط/ فبراير 1986، حين كان يمشي على قدميه مع زوجته عائدًا من السينما إلى بيته. وهو اغتيالٌ لم يجر توضيحه على وجه اليقين إلى اليوم على الرغم من سنوات من التحقيقات.

في كلتا الحالتين، كانت الضحية شخصيةً عامة من دون حارسٍ شخصي. ومن ثم، فما وراء اغتيال رئيس الوزراء في الحالة الأولى، أو اغتيال وزيرة الشؤون الخارجية في الحالة الثانية، كان في الواقع من يتعرض للهجوم هو تسامح المجتمع وانفتاحه بأسره. فقبل بضعة شهور فحسب من اغتيالها، قالت آنا ليند: «يجب علينا أن ندافع عن هذه البيئة السياسية الصغيرة الخاصة التي توجد لدينا هنا ... نحن [أي الوزراء] ليس لدينا الأضواء الزرقاء وصفارات الإنذار كما هو الحال في بلدان أخرى».

في الآن ذاته، كان قاتل آنا ليند، ميجايلو ميجايلوفيتش شابًا في سن الخامسة والعشرين ولد في السويد من أبوين من أصلٍ صربي، وظل لسنواتٍ يعاني مشكلات نفسية حادة لم يجر علاجها لعدم وجود مكانٍ شاغر في وحدات الأمراض النفسية. واكتشفت السويد في حينها أن إفلاس نظام الرعاية النفسية يتمثل في واقع الأمر بإفلاسٍ اجتماعي حقيقي. ففي موازاة إصلاح نظام الرعاية النفسية الذي بدأ في السبعينيات والثمانينيات (الذي أشرنا إليه أعلاه)، أيد قانون عام 1994 الإغلاق التدريجي لمستشفيات الطب النفسي للتخفيف من الرعاية النفسية من خلال الاندماج الاجتماعي للمرضى. لكن في الواقع، لم تسمح الأزمة الاقتصادية في التسعينيات بتطبيق هذا البرنامج على أرض الواقع كما كان مفروضًا، ووجد عددٌ من المرضى نفسه متروكًا لحاله من دون رعايةٍ طبية أو دعم اجتماعي. ويحفظ كل سويدي وكل سويدية جيدًا في ذاكرته وذاكرتها أنه في صباح يوم مأساة قتل وزيرة

الخارجية، التجأ قاتل آنا ليند إلى حالات الطوارئ النفسية، وأُرجع خالي الوفاض لعدم وجود مكانٍ شاغر.

سوف يلحق حدثٌ آخر الأذية بهذه النوعية من الحكومة ونمط الحياة القائمة على «سلمٍ إنساني» وليس على «سلمٍ حداثي صناعي»؛ يتعلق الأمر بتسونامي 26 كانون الأول/ ديسمبر 2004 الذي تضررت منه الصورة الوديعة والهنيئة للديمقراطية الاجتماعية الإسكندنافية؛ إذ إن رئيس الوزراء السويدي كان قد واصل الاحتفال بأعياد الميلاد في حين ذهبت رئيسة الدبلوماسية إلى المسرح ليلة المأساة (وهي التي لا تستمع عادةً إلى الأخبار في أثناء عطلتها)، وكان يوجد في المنطقة المنكوبة في الآن نفسه نحو 20000 سويدي، ولم يستطع العديد من المواطنين الاتصال بوزارة الشؤون الخارجية لعدم وجود رقمٍ خاص للطوارئ. ولأنه ظل طويلًا وطنًا صغيرًا محفوظًا من ويلات الهجمات والإرهاب والزلازل والثورات البركانية، فإن البلد لم يدع قط من قبل للعمل في حالة الطوارئ وتشكيل خلايا للأزمات الفجائية و«قفل» سير المجتمع والمؤسسات .

بيد أنه على وجه العموم، يبقى أن جميع هذه التهديدات للسلم الاجتماعي ولنمط العيش الإسكندنافي الزهيد لم تفلح في تقويض هذا البناء وإيلاء الأولوية للمخاوف الأمنية وإرساء سياسة قمعية للحريات. وظل نمط عيش الشخصيات العامة في الدول الإسكندنافية كما كان. لذا نجد أن الروح المسالمة والسلمية تظل مقترنةً بالإنسان الإسكندنافي، والتشريعات تظل ليبرالية أكثر من أي موضعٍ آخر في العالم.

في الواقع، على الرغم من أن هذا النظام صعب المنال والاقتباس، من حيث أنه يستلزم معدلات انضواءٍ عالية في النقابات في جميع قطاعات الاقتصاد، وروحٍ من التوافق والتعاون، ومثالية قوية للمساواة، وحساسية تجاه التسلسلات الهرمية الحادة، فمن الممكن استلهام بعض أسسه المتمثلة في طبيعة العلاقات بين الشركات والأجراء القائمة على أساس الاحترام المتبادل العميق، والبنية

الاقتصادية المكونة من الشركات الصغرى والمتوسطة، والإنتاجية العالية جدًا[24]، وقواعد سوق العمل المحددة ما بين الشركاء الاجتماعيين من دون أي تدخلٍ من الحكومة، وما إلى ذلك.

كما أنه من الممكن السعي لاستلهام الروح الأهلية واللوثرية الشمالية. فالعمل التطوعي والهيئات الأهلية التطوعية يتسمان في هذه البلاد بالتلقائية والرغبة الإيجابية، وتزداد أهميتهما بازدياد حاجة المواطنين إلى حل مشكلاتٍ قائمة في المجتمع، والقيام بمبادرات ذاتية للنهوض بالمجتمع ورعاية أفراده. كما أنها تسمح بالاستفادة من الخبرات المتاحة لدى أعضاء تلك الجمعيات والهيئات وتفجير الطاقات الكامنة لدى الأفراد، وتوظيف الخبرات التطوعية بصورةٍ جيدة. بيد أن أهم مساهماتها يتمثل في تحقيق مبدأ الاعتماد على الذات والتسيير الذاتي والتمويل الذاتي. ومن حيث إن المجتمعات العربية هي مجتمعاتٌ متدينة في عمقها، فإن الدين ومؤسسات القطاع الثالث الدينية (الأوقاف والمساجد والكنائس والجمعيات الأهلية والمؤسسات الخاصة غير الساعية للربح ومؤسسات الخدمات والرعاية الاجتماعية والإغاثة ...) يمكن أن تؤدي دورًا يضاهي الدور الذي تقوم به الكنيسة والمؤسسات ذات الصبغة الدينية في المجتمعات الإسكندنافية، إن لم تتجاوزه[25].

من ناحيةٍ أخرى، ينبغي أن نتوقف عند العلاقة ذات الوجهين للنظام الاشتراكي الديمقراطي بالثقة: فهو يتطلب الثقة من جهة، ويولد الثقة من جهةٍ أخرى. يخلق الثقة من خلال قنواتٍ مختلفة، بدءًا من نظام الرعاية الكوني الذي يشمل الجميع، حيث إن الجميع يدفع شيئًا ما والجميع يحصل على شيءٍ ما.

---

(24) يعمل الدانماركيون مثلًا نحو 1500 ساعة في السنة، وهو من بين أدنى معدلات ساعات العمل في العالم!

(25) لكن غلبة «الإسلام السياسي» في البلدان العربية في الزمن الحاضر تظل حاجزًا منيعًا أمام انبثاق مثل هذه الديناميات المدنية المؤسسة على أساسٍ ديني والمؤسسة للديمقراطية الجوهرية، في مقابل الديمقراطية الإجرائية الصورية. ينبغي إذًا انتظار زمنٍ آخر غير هذا الزمن، زمن «مابعد الإسلام السياسي»، كي نأمل انبثاق هذه «الطريق الثالثة» الأهلية (Communitarian) في البلدان العربية.

وهذه الخاصية «الشاملة» تفسر لماذا تؤدي دولة الرفاه الكونية إلى الإخاء بين الطبقات، وتعزز مستوياتٍ عالية من الثقة. وإضافة إلى ذلك، لا يعتبر في هذه الدول عيبًا الاعتماد على الموارد العامة لأن الجميع يفعل ذلك. وهذا يعني أن ليس ثمة وصمة عار على المستفيدين من الرعاية الاجتماعية الذين هم في حاجةٍ إليها، بل تخلق برامج الرفاه الكونية عوضًا عن ذلك حسًا للتماسك الاجتماعي في المجتمع[26]. ومع مستوياتٍ عالية من الثقة، يبلغ المجتمع هذا القبول عبر اعتقاد مواطنيه أن المساهمات يجري جمعها وتوزيعها بإنصاف. فالثقة المعممة في المجتمع، خصوصًا الثقة بين الناس والمؤسسات العامة، هي التي تقوم عليها تنمية دولة الرفاهية الإسكندنافية.

بتعبيرٍ آخر، من الصعب أن نتصور ظهور دولة الرفاه الشامل في بلدٍ غير متكافئ للغاية. لأن العبء المالي على الطبقة المتوسطة سوف يكون في هذه الحالة ثقيلًا جدًا. فضلًا عن أنه إذا كانت دولة الرفاه الشامل ستظهر في مجتمع غير متكافئٍ للغاية، فإن مخاطر سلوك الانتهازية و«المسافر خلسة» سيكون أكبر، وسيكون من شأنه أن يقوض عماد دولة الرفاه الشاملة. فمن دون مستوياتٍ منخفضة من عدم المساواة ومن دون ثقة، فإن الطبقات العليا سوف تتمرد على الأعباء المفروضة عليها. ولذا نجد أنه في دول، مثل الدول الإسكندنافية، حيث العبء الضريبي مرتفعٌ جدًا مقارنةً بالدول الليبرالية الأخرى، فإنه ينبغي من أجل جمع الضرائب اللازمة، إما أن يكون الجهاز فاعلًا جدًا، أي أن تكون الدولة شديدة القسوة والصرامة، أو أن يدفع المواطنون الضرائب لأسباب طوعية[27]. ومن الواضح أن هذه الأخيرة هي الأكثر اتساقًا والأثر نجاعة، بمعنى أن هذه الموثوقية الطوعية تتألف من الالتزامات الأخلاقية، ومن الاعتقاد أن الآخرين أيضًا يتبعون القواعد المنصوص عليها من خلال دفع حصتهم من الضرائب (مبدأ المعاملة بالمثل).

---

(26) Bo Rothstein, «The Universal Welfare State,» in: Gert Tinggaard Svendsen and Gunnar Lind Haase Svendsen (eds.), *Handbook of Social Capital: The Troika of Sociology, Political Science, and Economics* (Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar, 2009).

(27) Ibid.

مستوياتٌ منخفضة من عدم المساواة ومستوياتٌ مرتفعة من الثقة المعممة ضروريتان للقبول الطوعي بدفع ضرائب عالية[28]، وهذا حتى في حالة وجود حالات «الانتهازية» و«المسافر خلسة»[29]. فالمستويات المنخفضة من عدم المساواة والمستويات المرتفعة من الثقة تعزز السياسات الرامية إلى الحد من الفوارق الاجتماعية والاقتصادية وتعزيز تكافؤ الفرص[30]. وفي كلمة، تعزز دولة الرفاه الاجتماعي الديمقراطي مستويات الثقة، وتستند إلى الثقة كشرطٍ مسبق لوجودها. فإذا كان عدم المساواة يولد عدم الثقة، فإن البلدان التي ستسهر على تطوير سياسات دولة الرفاه ينبغي أن تكون متساويةً نسبيًا لفترةٍ طويلة (الفترة اللازمة لتولد الثقة)[31]. يتعلق الأمر إذًا بـ«معضلةٍ اجتماعية» شديدة التعقيد.

أخيرًا، وبتعبيرٍ آخر، يتمثل جانبٌ آخر أساسي مما ينبغي السعي لاقتباسه في فضائل الليبرالية الاجتماعية. فإن كان كثيرون يرون في النموذج الإسكندنافي نصف الكوب الذي يلائمهم فحسب، والجميع يمدح نظام «الأمن المرن» بوصفه الحل السحري لسوق العمل، فإنهم لا ينظرون إلى هذا النموذج إلا في مرحلته النهائية، حيث أرباب العمل أحرارٌ في تسريح العمال وفقًا لحاجاتهم، في حين أن العاطلين عن العمل يحصلون على تأمين مريح ضد البطالة لمدة أربع سنوات، وإمكانات هائلة للتدريب وإعادة الإدماج في الوظيفة. لذا فإن هذه النظرة إلى النموذج الإسكندنافي قاصرةٌ جدًا مثلما يمكن أن تكون قاصرةً النظرة إلى مؤسسة الزواج من خلال قوانين الطلاق فحسب! عوضًا عن ذلك، ينبغي أن يتم استيعاب الأسس العميقة لهذا النموذج، أي أسس الليبرالية الاجتماعية على المستويات السياسية، كما على المستويات الاقتصادية والفلسفية.

---

(28) Carsten Jensen and Gert Svendsen, «Giving Money to Strangers: European Welfare States and Social Trust,» *International Journal of Social Welfare*, vol. 20, no. 1 (January 2011), pp. 3-9.

(29) Peter Nannestad, «What Have We Learned About Generalized Trust, If Anything?,» in: *Annual Review of Political Science* (Palo Alto, CA: Annual Reviews, Inc., 2008), pp. 413-436.

(30) Svenja Gärtner and Svante Prado, «Inequality, Trust and the Welfare State: The Scandinavian Model in the Swedish Mirror,» Working Paper; no. 7/11, University of Göteborg, 2012.

(31) Bo Rothstein and Eric M. Uslaner, «All for All: Equality, Corruption, and Social Trust,» *World Politics*, vol. 58, no. 1 (October 2005), pp. 41-72.

## سادسًا: «تبئير» جوهر النموذج الإسكندنافي القدرة على التكيف والتطور

في المجتمعات المنفتحة والتطورية، تجري إعادة النظر في سير عمل الدولة في كل مكانٍ وزمان، إما بسبب البيئة الخارجية المتغيرة باستمرارٍ، أو بسبب القيم المتغيرة للمجتمع. وفي هذا الصدد، كانت أزمة أوائل التسعينيات من القرن الماضي في الدول الإسكندنافية فرصةً لإجراء إصلاحٍ شامل للدولة، بدءًا من أزمة الديون[32]. فقد أصيب الساسة السويديون مثلًا بصدمةٍ كبيرة جراء أزمة الديون، إلى درجة أن غوران بيرسون، وزير المالية السابق الذي سيصبح رئيسًا للوزراء في عام 1996، قال عن ذلك: «من هم مدينون ليسوا أحرارًا». وهكذا شرعت الدول الإسكندنافية في إصلاحاتٍ جريئة، وهي ليست بالمهمة الهينة على الإطلاق. لكن تقليص نسبة التوظيف سيكون على الرغم من ذلك مهمًا جدًا، ففي غضون عشر سنوات، انخفض عدد موظفي الدولة السويدية أكثر من 45 في المئة! وفي فنلندا، كان الانخفاض بنسبة 35 في المئة في خلال الفترة نفسها[33]. أما في السويد، فتمت إعادة هيكلة الإدارة العمومية كليةً حول ثلاث عشرة وزارةٍ فحسب.

إضافة إلى ذلك، عهد بكل الجزء «التنفيذي»، بمعنى المحاسبة العامة وإدارة الموارد البشرية وسياسات التموين وما إلى ذلك، إلى «وكالات» هي عبارةٌ عن هيئات عامة خاضعة للقانون الخاص ويكون رأسمالها إما عموميًا أو مختلطًا. ففي السويد مثلًا، يوجد اليوم أكثر من 300 وكالة، وتركز هذه الهيئات العامة الخاضعة للقانون الخاص معظم القوى العاملة الحكومية. في الواقع، لا تضم جميع الوزارات سوى 4500 موظف (مثلًا 500 موظف في وزارة المالية و220 في وزارة التعليم!)، في الآن نفسه الذي تضم فيه الوكالات أكثر من 250000 موظف![34] وفي مثل هذا النظام، تحدد الوزارات المبادئ التوجيهية للسياسة

---

(32) Virpi Timonen, *Restructuring the Welfare State: Globalisation and Social Policy Reform in Finland and Sweden*, Globalization and Welfare (Cheltenham, UK; Northhampton, MA: Edward Elgar Pub., 2003).

(33) Julie Joly, «Le Nouveau modèle scandinave,» *L'Express* (25 October 2004), p. 142.

(34) Le Foulon, p. 84.

الحكومية، لكنها لا تتدخل في إدارة الوكالات. فهذه الأخيرة تتلقى أهداف الأداء، ومن ثم تقترح الميزانية والتدابير لتقويم الأداء للموافقة عليها. وإذا تجاوزت الوكالات الميزانية المحددة، فينبغي لها الاقتراض بالفائدة من الحكومة ومن ثم تسديد هذه القروض. وتتبع هذه الوكالات محاسبةً تجارية وهي ملزمةٌ بنشر نتائجها المالية. فهذا النظام مرنٌ للغاية، لأنه إضافة إلى كونه لامركزيًا للغاية، فهو يسمح بالعقود الموقتة والمكافآت على أساس النتائج والأجور الفردية وعمليات التقويم المستمرة[35]. وبمعنى آخر، استطاعت هذه الإصلاحات إدخال ثقافة الكفاءة والمساءلة والموثوقية إلى القطاع العام.

سوف تنتقل عقب ذلك عدوى هذه اللامركزية الجارية على قدم وساق في فنلندا والدانمارك والنرويج إلى السويد الشديدة المركزية التي بدأت بنقل الإنفاق على الرعاية الصحية والثقافة والشرطة والتعليم، إلى الأقاليم والبلديات، إضافة إلى الموارد المالية ذات الصلة، وهي التي تمثل ثلث الضريبة على الدخل. وفي الوقت نفسه، رفعت الحكومة السويدية نسبة الاستثمار في مجال البحث والتطوير إلى أكثر من 4 في المئة من ناتجها المحلي الإجمالي[36].

كما جرى مد هذه الفلسفة إلى مجال التعليم. فالدولة السويدية، مثلها مثل الدانمارك، تشجع إنشاء المدارس الخاصة وتعطي الآباء حق الاختيار عبر جعل المدارس (العمومية والخاصة) متنافسةً في ما بينها. ويتبع هذا الإصلاح مبدأ لامركزية نظام التعليم من الدولة إلى البلديات، كما يسمح للمدارس الخاصة بالاستفادة من مساعداتٍ مالية أكبر للتنافس مع المدارس العامة (يمكن أن تتراوح من 85 في المئة حتى 100 في المئة من تلك التي تستفيد منها المدارس العمومية)؛ إذ تزايد بين أعوام 1990-1991 و2000-2001، عدد هذه المدارس من 59 مدرسة إلى 428، ما يمثل قفزةً مذهلة بنسبة 725 في المئة! وكان لهذه التغييرات تأثيرٌ إيجابي في أداء المدارس والتلامذة، إذ إن الاختيار الأكبر بالنسبة إلى

---

(35) Ibid.

(36) Olivier Truc, «La Recherche et l'enseignement, clés du succès finlandais,» *Le Monde*, 17/3/2007, p. 7.

الآباء أصبح يرتبط بدرجاتٍ أعلى ونتائج أحسن في الاختبارات الموحدة[37]. وقد تمثلت نتيجةٌ أخرى أساسية لهذا الإصلاح في السويد بازدياد عدد المقاعد الجامعية بشكلٍ كبير جدًا، إذ ارتفعت من 200000 إلى 300000 مقعد.

قد عرفت السياسات الاجتماعية نتيجةً لذلك تحولًا جذريًا. ففي فنلندا والسويد أصبح إصلاح نظام المعاشات التقاعدية أولويةً وطنية في منتصف التسعينيات من القرن الماضي، وتم إدخال نظامٍ للمعاشات التكميلية يرتبط بالأداء الاقتصادي للبلاد. وفي الوقت ذاته، وعلى الرغم من أن المنتخبين الإسكندنافيين كانوا على بينةٍ من لمس أساس النموذج الاجتماعي الخاص بهم، اقترحوا إصلاحًا جذريًا يقتضي أن يدفع المرضى من جيبهم جزءًا من فاتورة الأدوية والمستشفيات والخدمات الطبية، مع تشجيع إنشاء العيادات الخاصة الصغيرة لمنافسة القطاع العام وتعزيز مكاسب الإنتاجية. غير أن هذا الإجراء لن يساعد على وجه التأكيد في تخفيف النقص المزمن في العاملين في القطاع الطبي، حيث لا يزال ينبغي الانتظار من شهرين إلى ستة شهور من أجل الحصول على موعدٍ مع طبيب متخصص. ومع ذلك، يرى بعضهم أن نظام الرعاية الصحية في السويد هو على الأرجح أحد أفضل الأنظمة في العالم[38].

لفهم هذا النسق والقدرة على استلهامه، نحن بحاجةٍ إلى مزيدٍ من التركيز على «العمق» الذي يقوم عليه هذا النموذج. وبعبارةٍ أخرى، كما سوف نرى ذلك بتفصيل في القسم الثاني من الكتاب، ينبغي أن يكون التركيز على أساسيات «الديمقراطية الجوهرية» المؤسسة لهذا النموذج، بدلًا من تجليات «الديمقراطية الإجرائية». فعلى سبيل المثال، لا يوجد هناك حدٌّ أدنى للأجور في السويد، حتى إن البلاد لم تعرف في أي وقتٍ مضى حدًا أدنى للأجور. بيد أن هذا لا يعني أنه لا يوجد «إجماعٌ جوهري» بشأن الحد الأدنى للأجور بغض النظر عن غياب «قواعد إجرائية» تؤطره، كما يتضح ذلك من قضية «لافال بارتنيري» الشهيرة التي حدثت

---

(37) Jean-François Bélisle, Germain Belzile et Robert Gagné, *La Concurrence entre les écoles: Un bilan des expériences étrangères* (Montréal: HEC Montréal, 2005).

(38) David Rae, «Getting Better Value for Money from Sweden's Healthcare System,» OECD Economics Department Working Papers; no. 443, Paris, 2005.

منذ بضع سنوات، وهي شركة بناء من جمهورية لاتفيا دفعت ثمن جهلها بهذه القواعد المضمنة (Tacit) وغير المرمزة (Codified) بأن أفلست، وأصبحت بعد ذلك رمزًا للتمرد ضد التوجيه الأوروبي الشهير للخدمات[39] الذي أطلق عليه اسم «توجيه بولكشتاين»[40]. ففي ربيع عام 2004، فازت هذه الشركة البلطيقية بمناقصةٍ لبناء توسعة مدرسة «فاكسهولم» السويدية (وهي ضاحية من ضواحي استكهولم). وبوصفها جمهوريةً سوفيتية سابقة قد انضمت لتوها إلى الاتحاد الأوروبي، كانت الأجور جد زهيدةٍ في لاتفيا، حيث كانت تمثل أدنى الأجور على الإطلاق من بين دول الاتحاد الأوروبي الخمس والعشرين. وفي خلال صيف عام 2004، أرسلت شركة لافال بارتنيري خمسين عاملًا لاتفيًا إلى فاكسهولم، كانوا يتقاضون (فضلًا عن إقامتهم وأكلهم وشربهم) تعويضًا إجماليًا بقدر 9.5 يورو للساعة الواحدة. بيد أنه وفقًا للاتفاق الجماعي لقطاع البناء في منطقة استكهولم، كان أجر الساعة الواحدة 16 يورو. ولذلك تدخلت حينها النقابة القوية «بيجنادس» لتطلب أن توقع الشركة اللاتفية الاتفاق الجماعي المحلي. وأمام رفض هذه الأخيرة التوقيع واكتفائها بالموافقة على الامتثال للحد الأدنى للأجور لقطاع البناء على المستوى الوطني، وهو نحو 11.5 يورو للساعة، فإن الوضع سيتصاعد إلى درجة انضمام نقابة الكهربائيين وتعطيل ورشة البناء ومواجهة العمال اللاتفيين بصيحات «عودوا إلى دياركم» (Lettons go home)، ما وجه ضربةً قوية لصورة السلم الاجتماعي والتسامح السويديين[41]. وعلى المنوال نفسه، وهذه المرة من جهة أرباب العمل، لجأ أرباب العمل النرويجيون إلى إغلاق منصات النفط (lock-out) في تموز/ يوليو 2004، ما أدى إلى انخفاضٍ بأكثر من 15 في المئة من إنتاج النرويج (ثالث أكبر مصدر عالمي للنفط) لأيامٍ عدة. كما أن صناعة الورق

---

(39) Sophie Robin-Olivier et Etienne Pataut, «Europe sociale ou Europe économique (à propos des affaires Viking et Laval),» *Revue de droit du travail*, no. 2 (Février 2008), pp. 80-88.

(40) «توجيه بولكشتاين» (Bolkestein Directive) هو توجيهٌ للاتحاد الأوروبي اعتمد في عام 1996 ثم جرى تنقيحه وتحديثه في عام 2006. وتمثل هذا التوجيه الذي ارتبط باسم مفوض السوق الداخلية للاتحاد الأوروبي السابق فريتس بولكشتاين، في سن تشريعاتٍ تهدف إلى «تحرير» السوق الداخلية الأوروبية، ولاقى من أجل ذلك معارضةً شديدة من النقابات وقوى اليسار عمومًا.

(41) Robin-Olivier et Pataut, «Europe sociale ou Europe économique».

الفنلندية عمدت إلى شل القطاع بأسره بفعل الإضراب لمدة خمسة أسابيع بين أيار/ مايو وحزيران/ يونيو 2005، ما خفض النمو السنوي للبلاد بنقطةٍ واحدة.

من ثم، يقودنا بعد الإصلاح في العمق هذا إلى التركيز على قدرة الدول الإسكندنافية على التكيف والتطور. فعلى المستوى الاقتصادي مثلًا، لم تكن هذه الدول في مأمنٍ من الركود والأزمات المالية العالمية أكثر من الدول الأخرى. لذا عرف النموذج الإسكندنافي العديد من الانتكاسات في السنوات الأخيرة، التي تفاقمت بدورها بسبب الأزمة الاقتصادية العالمية في عام 2008، سواءٌ على المستوى الاقتصادي والاجتماعي أم السياسي (توسع حركات أقصى اليمين)، أم على مستوى الهجرة والتنوع الثقافي للمجتمعات الإسكندنافية[42].

غير أن البنية العميقة لدول الشمال الأوروبي (الجزء غير المرئي من جبل الجليد) قويةٌ جدًا وراسخةٌ إلى درجة أنها تستطيع كل مرة أن تجدد نفسها، وأن تولد من جديدٍ وأن تؤمن باستمرار إمكانية تطورية كامنة. وهذا ما قد حدث في وقتٍ مبكر من تسعينيات القرن الماضي مع الأزمة العميقة التي هزت البلاد، كما حدث مع أزمة الرهن العقاري الأخيرة، وكما سيكون عليه الحال في الأغلب أيضًا بالنسبة إلى الصدمات في المستقبل، ما دام أن البنية العميقة لم تفسدها الاتجاهات الرجعية المضادة للتطور كما نشأت على سبيل المثال مع نمو مشكلة الهجرة والفاشستية التي صاحبتها.

من جهةٍ أخرى، تعتمد هذه الاقتصادات الصغيرة والمنفتحة اعتمادًا كبيرًا على التطورات الدولية، وهي بحاجةٍ دائمة إلى التفاعل مع عملية العولمة، ومع التقسيم الدولي للعمل الذي يخلق إمكاناتٍ هائلة لتحقيق مكاسب جمة. لكن مع ذلك، لا يمكن أن تتحقق هذه المكاسب إلا من خلال عملياتٍ متواصلة للتغيير الهيكلي. ويسعى بذلك هذا النموذج جاهدًا وباستمرارٍ لإرساء الحرية الفردية والرفاه الجماعي كمحركات اقتصادية واجتماعية، وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلا في سياقاتٍ اجتماعية وقانونية ومؤسساتية تمكينية.

---

(42) Jean-Pierre Séréni, «La Social-démocratie à l'épreuve: Les Parts d'ombre du paradis danois,» *Le Monde diplomatique* (Octobre 2009).

لتلخيص هذه الإصلاحات وهذه القدرة على التكيف، يمكننا أن نوجز الاستراتيجيات والمسارات الحديثة التي انتهجتها الدول الإسكندنافية في أربعة عناصر أساسية:

- التسليم بالمبادئ الليبرالية للسوق الحرة والمنافسة والمرونة وإقرارها كأسسٍ للنجاعة الاقتصادية.

- التركيز على المعرفة والابتكار والجامعات والبحث والتطوير كقوى ناقلةٍ نحو الاقتصاد الجديد وتولي مواقع تنافسية مميزة داخله.

- تنفيد إصلاح عميق للدولة قائم على مبادئ الكفاءة العمومية بتوافقٍ مع دور ومسؤولية أكبر للفاعلين الخواص والاجتماعيين.

- القدرة على تعزيز الثقة الاجتماعية والثقة في المؤسسات وسيادة القانون، واستقلالية الفرد بما يتفق مع منطق مجتمع السوق.

تظل أهم خلاصةٍ نؤكدها هنا هي أن هذه العناصر المكونة للنموذج الإسكندنافي نتجت في جزءٍ منها من «بناءٍ» عقلاني متعمد (Constructivist). غير أنها في أساسها ذات طبيعة انبثاقية (Emergent) ناتجةٍ من مسارٍ تطوري يُبنى على الآليات التطورية الثلاث من تنوعٍ وانتقاءٍ واستبقاء[43].

في ختام هذا الفصل، وبربط هذا النقاش بسياقنا العربي الحالي وما يعرفه من انتكاساتٍ لآمال التغيير الفوري والجذري التي انبثقت من الربيع العربي، نخلص إلى ضرورة اعتبار أمد التغيير وتفادي سياسة الحلول الجاهزة، بمعنى أنه لا يمكن أنه يدعي أحدٌ أن التغيرات ستأتي بين عشيةٍ وضحاها. فإذا أخذنا مثلًا التغيرات التي حدثت في أوروبا إبان الثورتين الفرنسية والإنكليزية، فهي قد أخذت تقريبًا - على اختلاف المسارات - قرنًا من الزمان حتى تتبلور في بوتقة نظمٍ ديمقراطية.

---

(43) هذا هو جوهر ما يعبر عنه الشاعر الإسباني أنطونيو ماتشادو: «أيها السائر، الطريق هي آثار خطواتك، ولا شيء غير ذلك ** أيها السائر ليس ثمة طريق، الطريق تبنى بالمشي، بالمشي تبنى الطريق ** وحين تنظر إلى الخلف، ترى الدرب الذي أبدًا لن تطأه قدماك من جديد ** أيها السائر ليس هناك طريق، بل آثارٌ في سطح البحر فحسب».

فالتغيرات السياسية، فضلًا عن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، لا يمكن أن تحصل بسهولةٍ وبسلاسة، والمخاضات السياسية الجارية اليوم في المجتمعات العربية المعاصرة مرتبطةٌ بمطالب ما زالت لم يتحقق شيء من أسسها المؤسساتية والثقافية، فضلًا عن تجلياتها الملموسة، سواءٌ على المستويات الديمقراطية أم الاجتماعية أم الاقتصادية.

تجعل هذه العوامل كلها من التجارب الإسكندنافية تجارب غنية جدًا وتستحق من منظور البلدان العربية الدرس والتحليل، لأنه حتى لو كان فيها سلبيات أو نقاط سوداء، فإيجابياتها هي أكثر إثارةً للاهتمام وتستحق أن نولي لها المزيد من الاهتمام، في محاولةٍ لرسم الأجوبة عن الأسئلة الأساسية التي تهمنا في خضم مخاضات الحراك العربي الجاري. وباختصار، يستلزم إنشاء نظامٍ للتضامن على غرار النظام الإسكندنافي اجتماع ثلاثة عناصر:

- أن يرى المواطنون أن الخدمات التي تقدم إليهم هي قيمة، من أجل القبول بالمساهمة (الطوعية وليست القسرية) في تمويلها واستدامتها. وفي الواقع، سوف يكون المواطنون أكثر ميلًا لتقويم خدمةٍ ما بقدر ما هي كونية وليست مخصصة لفئةٍ معينة.

- أن تقدم الحكومة ما وعدت به بطريقةٍ محايدة ونزيهة، ويتعلق الأمر هنا بالثقة في المؤسسات العامة.

- أن يعتقد المواطنون أن بني وطنهم يساهمون أيضًا في النظام التضامني؛ أي أن يثق المواطنون بعضهم ببعض.

هذه العناصر المختلفة هي على حدٍ سواء أصلٌ لدولة الرفاه الإسكندنافية ونتيجةٌ لها، أو بالأحرى نتيجةٌ لعملية جدلية بين ثقافة المجتمع الإسكندنافي وتفاعله مع عملية البناء التاريخية للديمقراطية الاجتماعية. إذًا، يتعلق الأمر بتوازنٍ يصعب تكراره للغاية في سياقات تاريخية وثقافية واجتماعية متباينة، ولا سيما أن هذا التوازن ليس لديه جوانب إيجابية فحسب، لكنه يظل توازنًا ملهمًا على أكثر من صعيد.

بعد أن عرضنا في هذا القسم الأول، لأبرز تجليات الرفاه والإنصاف والاستدامة التي تتكشف عن سر بريق النموذج الإسكندنافي وتألقه، وبينا الأسس والصفات والخصائص التي تميز مجتمعات الشمال الإسكندنافية، حان الوقت لطرح الأسئلة الأولية الوسيطة: هل هذا هو النموذج الذي نرتجيه لمجتمعاتنا؟ هل هذه هي المجتمعات التي حلمت بها طوباوية التحرير وصاغتها في شعار «**عيش، حرية، كرامة إنسانية**» وغيرها من الشعارات؟ وهل من سبيلٍ لاستشراف تماثلاتٍ أو تناظرات مع واقعنا العربي الحالي أو الماضي، بغض النظر عما بيناه من تباينات؟

لا نروم في هذا الكتاب تحقيق «معايرة» (Benshmarking) بالمعنى المعتاد للكلمة، معايرةٌ تتوقف عند حدود السمات الوضعية التنافسية لتعيد توطينها في السياق الذاتي المرام (شركة، مؤسسة، جهة، دولة ...)، بل نسعى بالأحرى لكشف السمات «الشاملة» و«الجامعة» لهذه النماذج، ومن ثم بلورتها على مستوى معياري من شأنه أن يؤدي دور النبراس والمنار الذي يضيء دروب التغيير والنهضة. فاستلهامنا النموذج الإسكندنافي في السياق العربي الذاتي إنما يخص طبقاته الأصلية (القيم والمبادئ) التي تشمل في ما تشمله مبادئ العدالة من حريةٍ ومساواة واندماج اجتماعي وإخاءٍ وكرامة واعتراف. وبمعنى آخر، هذه الدول التي تعتبر من بين أكثر الدول ديمقراطيةً في العالم[44]، تحقق في الآن ذاته أعلى درجاتٍ عالية على سلم العدالة الاجتماعية.

هذا ما يقودنا بدوره إلى المساءلة المعيارية لطبيعة الأنظمة الديمقراطية وعلاقتها بإنتاج الرفاه والمساواة، ولا سيما في ضوء الانتكاسات الأخيرة للربيع العربي وعودة قوى الفساد والإفساد إلى الواجهة، وضبابية مفاهيم الديمقراطية والنظام العادل ولانفاذية الوصول إلى معانيها العميقة. وهو ما سوف نسعى لاستقرائه بتفصيلٍ في القسم الثاني من هذا الكتاب.

---

(44) Economist Intelligence Unit, *Democracy Index, 2012: Democracy at a Standstill* (London: Economist Intelligence Unit Limited, 2013).

## القسم الثاني

# استيحاء النموذج الإسكندنافي في شقه المعياري منظور الديمقراطية الجوهرية

مهما كان التوصيف الذي يمكن أن نخرج به من الجزء الأول للبلاد الإسكندنافية (اشتراكية - اجتماعية، أو ليبرالية - اجتماعية، أو رأسمالية بوجهٍ إنساني...)، يبقى أن الأسس المعيارية لهذا النموذج الشمالي غير واضحة المعالم تمامًا، ولا سيما أن أسسه الرأسمالية لم تفتأ تتمخض في أنحاء عديدة من العالم عن تفاوتاتٍ اجتماعية صارخة، وأن الثروة تمكن غير المستحقين من نيل الحظوة والسلطة والنفوذ السياسي الذي يتداخل من جديدٍ مع ما هو اقتصادي ليولد المزيد من الثروة والاحتكار ويعزز «تأثير متى» الاقتصادي[1].

أسس الديمقراطية الشكلية التي تقوم عليها الدول الإسكندنافية (الأسس الإجرائية المحضة) غير كافية لذاتها لشرح اتساق التفاعل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي واستدامته. فقضايا «الهوية» و«المواطنة» و«الحس العام» هي جوهرية في كلٍ من الديمقراطية والعدالة، على الرغم من أنه نادرًا ما ينظر إليها على هذا النحو. والسبب في ذلك هو أن التفكير في الديمقراطية والعدالة يأتي في المقام الأول في سياقاتٍ فردية مجتزأة عن جميع الهويات الأخرى المقترنة بمجموعات أكبر من تلك التي يكون الفرد حتمًا عضوًا فيها. فحتى لو أفلحت جزئيًا دولة الرفاه الرأسمالية في الحفاظ على النظام الضريبي الذي يعوض الفئات الاجتماعية الأسوأ حالًا ومن ثم تلبية المبدأ الرولزي الثاني، أي مبدأ الفارق[2]، فإنها لا يمكن أن تلبي

(1) لتأصيل «تأثير متى» في الاقتصاد، راجع: مراد دياني، «أي «نظم وطنية للابتكار» في العالم العربي في ظل تفاقم «تأثير متى»؟: قراءة في عوائق البناء المعرفي في الوطنَ العربي من منظور الاقتصاد السياسي للمعرفة»، في: أنطوان زحلان [وآخرون]، **النمو الاقتصادي والتنمية المستدامة في الدول العربية: الأبعاد الاقتصادية** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

(2) يفيد «مبدأ الفارق» الرولزي أن ما ينبغي الرفع منه قدر الإمكان من منظور العدالة ليس مستوى الامتيازات السوسيو - اقتصادية مباشرة (من قبيل الدخل مثلًا)، وإنما الآفاق والآمال والتوقعات. ويعطي هذا المبدأ الأولوية للدفاع عن مصالح الفئات الأقل حظًا في المجتمع، مؤكدًا أنه يكفي أن تتحسن وضعية الفئات الأسوأ حالًا كي تعتبر الوضعية النهائية أكثر عدالةً من الوضعية الأولية.

المبدأ الأول، فضلًا عن أن استدامة دولة الرفاه الرأسمالية نفسها في ظل ظروف عدم مساواة حادة للثروة تظل افتراضيةً جدًا في الأمد البعيد؛ فأصحاب الثروة الذين يحصلون تدريجًا على سلطةٍ سياسية واسعة (بحكم سلطتهم الاقتصادية) سوف يكونون قادرين عمليًا على معارضة السياسات الضريبية الضرورية لإعادة التوزيع الواسعة للدخل المقتضاة لاستدامة دولة الرفاه الرأسمالية. وعوضًا عن ذلك، يفضل رولز شكلًا من أشكال المجتمع يصفه بأنه «ديمقراطية امتلاك الملكية»، يضمن إعادة توزيع الثروة في المسبق الأولي (ex ante) على شكل «توزيع قبلي» (Predistribution)، وليس في اللاحق البعدي (ex post) على شكل «توزيع بعدي» (Redistribution)، كما هو شأن دولة الرفاه الرأسمالية.

من ثم، تبدو النظريات الليبرالية المعاصرة للعدالة، وفي مقدمها نظرية العدالة صنو الإنصاف الرولزية، متسقةً تمامًا مع «النموذج الإسكندنافي»، ورائدةً في بلورة فكرة العدالة الاجتماعية وجعلها مرتبطةً بجلاءٍ بالقيم الليبرالية الأساسية. فعلى المستوى المؤسساتي، ركزت هذه النظريات بوجهٍ خاص على نموذج «ديمقراطية امتلاك الملكية» الذي يتوافق على المستوى المعياري مع مبادئ العدالة الاجتماعية. والفكرة الأساسية هنا هي أن لمبادئ العدالة التي تولي الأولوية للحرية انعكاسات كبيرة على مدى التفاوت في الثروة التي يمكن السماح بها في مجتمع عادل. وشرط مساواة قيمة الحريات السياسية والشخصية يعني أن التفاوت الشديد للثروة هو غير عادل، لأنه يوفر قاعدةً غير متكافئة جوهريًا لمجموعاتٍ مختلفة من الناس لممارسة حرياتهم السياسية والديمقراطية. وكما أوضح ذلك مارتن أونيل وثاد ويليامسون في مقدمة المؤلف الجماعي في شأن نموذج «ديمقراطية امتلاك الملكية»: «المصالح الرأسمالية والأغنياء سوف يكون لديهم على نطاقٍ واسع تأثيرٌ في العملية السياسية أكثر من باقي المواطنين، وهو الوضع الذي يخالف متطلب الحريات السياسية على قدم المساواة»[3].

---

(3) Martin O'Neill and Thad Williamson (eds.), *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), p. 3.

في حين تظل النظريات المعيارية والمشروعات المجتمعية القائمة في العالم العربي تفتقر اليوم إلى الرؤى «التقدمية» الواضحة والجلية لما يمكن أن تبدو عليه الديمقراطية الحديثة، فإن القيم والمبادئ التي سلطنا عليها الضوء في القسم الأول من الكتاب عبر عرض التجارب الإسكندنافية وتحليلها تبدو قادرةً على خلق مثل هذه الرؤية، وهو ما نبدأ استشرافه في الفصول المقبلة من الكتاب، في ضوء معالم النموذج الإسكندنافي التي بيناها في القسم الأول، مستهلين بطرح الإشكالية الأولية للترابط المعقد والمستعصي على الفهم والاستيعاب بين الديمقراطية الإجرائية والديمقراطية الجوهرية.

# الفصل الرابع

## من «بناء» الديمقراطية الإجرائية
## إلى «انبثاق» الديمقراطية الجوهرية

«إذا كانت الديمقراطية شيئًا يتصل بالحياة الاجتماعية قبل أن تتصل بشؤون السياسة، فما عسى أن تكون الحياة الاجتماعية التي تلائم هذا النظام الديمقراطي، أو التي فهمها الذين فكروا في النظام الديمقراطي على اختلاف العصور، وعلى اختلاف الأطوار التي مرت بالنظام. الواقع أن كل نظامٍ من النظم يتصل بحياة الجماعة لا قيمة ولا خير فيه إذا لم يكن الغرض الذي يرمي إليه هو تحقيق العدل أو محاولة تحقيق العدل، سواءٌ كان تحقيق العدل هذا شيئًا واقعيًا بالفعل، أم غرضًا يرمي إليه الذين يضعون النظم ويدعون إلى الإصلاح، فكل ما يتصل بالحياة الاجتماعية، وكل ما يتصل بتنظيم العلاقات بين الجماعات وتنظيم العلاقات بين الأفراد، لا خير فيه إلا إذا كان الغرض هو تحقيق العدل بين الأفراد».

طه حسين[1]

كل ما نرومه في هذا الكتاب من ربطٍ لنظرية الديمقراطية بنظرية العدالة عبر «وسيط» النموذج الإسكندنافي، يلخصه العميد طه حسين برفعةٍ وجلاء في ما تقدم من جوامع كلم. وحين نقرأ مثل هذا الكلام، تبدو جميع الإشكالات والتعقيدات التي نتخبط في خضمها سهلةً وبديهية في فكر هؤلاء العظام وبيانهم.

منذ أصولها الأثينية الأولى، ارتبطت النظرية الديمقراطية بالمشاركة المباشرة، والمساواة السياسية، والسيادة الشعبية. وعلى الرغم من أن الدولة – المدينة لم

(1) طه حسين، الديمقراطية (كتاب لم ينشر)، إعداد وتقديم إبراهيم عبد العزيز (القاهرة: دار نفرو للنشر والتوزيع، 2008)، ص 143.

تكن حينها بأي حالٍ من الأحوال ديمقراطيةً مثاليةً وفقًا للمعايير المعاصرة، فإنها قد مثلت على مدى العصور نقطةً مرجعية لكثيرٍ من النقاشات النظرية اللاحقة. ومنذ أمدٍ طويل، وحتى من قبل أن تحط رحالها في رحاب عالمنا العربي، أي منذ أن بدأت تتوطن في العالم الغربي ويكتب عنها كثير، ولا سيما منذ نهاية الثورة الفرنسية، ظل النموذج الأثيني دائمًا مرجعًا أساسيًا لها. واستلهم التقليد الليبرالي على وجه الخصوص بعضًا من مبادئها المتسقة مع المفاهيم الحديثة للديمقراطية، من حقوقٍ مدنية وسياسية وحريات وتمثيلية مؤسساتية على أساس تفويضٍ شعبي، قبل أن يدعي معظم الأنظمة في العالم المعاصر أنه ديمقراطي، بمعنى أو آخر للمفهوم.

لكثرة السياقات التي جرى فيها توظيف مفهوم الديمقراطية، ولشدة ما عالجت العلوم السياسية والاجتماعية كثيرًا من القضايا الموصولة بنظرية الديمقراطية أو ممارستها، فإن المفهوم قد أصبح مطواعًا لأي حمولةٍ يراد إلباسها إياه، إلى درجة الإطناب، ومطواعًا لأي نتائج يرجى استخلاصها منه، من ثروةٍ أو سلطة أو عدالة أو مساواة أو إدماج اجتماعي، والتبس إلى درجةٍ كبيرة ومعقدة، ما جعله يفقد بعضًا من إفادته التحليلية.

بعد أن عرضنا في القسم الأول لبعض تجليات العدالة الاجتماعية والمجتمع حسن الاتساق على أرض الواقع من خلال تمثلاتها الأقرب في البلاد الإسكندنافية، نروم الاستخلاص الموضوعي لعناصر النموذج الكونية الكفيلة بتساميها عن السياق. ومن أجل تحقيق الأهداف التحليلية التي نروم في هذا الكتاب والمتمثلة في بلورة الاستخلاصات المعيارية انطلاقًا من التجارب الوضعية الإسكندنافية، من المفيد بادئ ذي بدءٍ الفصل السلس بين التعريفات الجوهرية والإجرائية للديمقراطية. بمعنى آخر، ينبغي عدم التركيز الحصري على القواعد «المؤسساتية» للديمقراطية، بل أيضًا معالجة أبعاد الديمقراطية «الجوهرية» من تشاركية وتسوية واستدامة.

إحدى أهم النقاط البؤرية التي نبغي بلوغها تتعلق بإعادة الربط التحليلي بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاقتصادية. فوفقًا لكارل ماركس، «إنه دائمًا

في العلاقة المباشرة بين مالك وسائل الإنتاج والمنتج، حيث يجب البحث عن السر الأكثر خفاءً، والأساس الأعمق لكل بنيانٍ اجتماعي، ومن ثم عن الشكل السياسي الذي تأخذه العلاقة بين السيادة والتبعية، وباختصار الشكل المحدد الذي تأخذه الدولة في فترةٍ معينة»[2].

يقودنا سؤال هذا «الشكل الذي تأخذه الدولة» مباشرةً إلى مناقشة الديمقراطية كإشكاليةٍ عويصة ليست أقل درجات تعقيدها أصلها اللغوي. فمفهوم الديمقراطية هو مفهومٌ ملتبس في الأساس عبر تعدد معانيه اللغوية الأصلية. ففي شقها الإغريقي الأول (Dêmos)، تحوي الديمقراطية معنى «الشعب»، بيد أن للمصطلح اليوناني «الشعب» معنيين متمايزين: (أ) في معناه الأول، يمثل (Dêmos) أعضاء المجتمع المدني جميعهم في المدينة اليونانية، الذين يكون لديهم حين يتجمعون في جمعيةٍ سلطة اتخاذ القرار في ظل نظام ديمقراطي، (ب) أما في النثر الأدبي والخطابة والعروض، فإن (Dêmos) يمثلّ الناس البسطاء، في مقابل الأغنياء (Plousios) والأقوياء. لذا ساهم المعنى المزدوج للكلمة إلى حدٍ ما في اللبوس التاريخي الذي أحاط بمفهوم الديمقراطية. وهو ما سوف نسعى لتوضيحه في هذا المبحث الأول من هذا الفصل، على مستوى التعريف اللغوي كما على مستوى التعريف الاصطلاحي الدقيق.

## أولًا: أي تعريفٍ للديمقراطية؟

«تكمن روح الأمة دائمًا في المجموعة الصغيرة التي تقوم بتشغيل [المجموعة] الأكبر، تتغذى عليها، وتحكمها».

فولتير[3]

في سياق حديثه عن تطور الصين على مدى أربعة آلاف سنة، يؤكد هنا فيلسوف التنوير الفرنسي فولتير هذا المبدأ الذي يعتبره كونيًا: جدارة حكم النخبة للعامة التي لا تملك من أمرها شيئًا إلا أن تنصاع لمن هم «الأكثر ذكاءً وحكمة

(2) Karl Marx, *Le Capital*, livre III (Paris: Editions Sociales, 1961), p. 171.

(3) Voltaire, «État de l'Asie au temps des découvertes des Portugais.» dans: Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, tome 12 (Paris: Garnier frères, [s. d.]), chap. 155, at: http://bit.ly/1N2fGuv.

وموهبة»، و«الأكثر فضيلةً وشرفًا ورفعة»، وأن تخدمهم. في حين يدافع ماكس فيبر عن أن الديمقراطية لا يمكنها أن تنشأ إلا في مجتمعاتٍ متجانسة صغيرة، منتظمة بشأن قيم جوهرية مشتركة. وهذا ما يفسر لماذا رفض رؤية بوليس (Polis) اليونانية القديمة كَجمعية ديمقراطية مباشرة، بل كشكلٍ جنيني للاستفتائية (Plebiscitarian) والسلطة الكاريزمية. فلم يكن لدى بوليس اليونانية أنبياء دينيون لديهم كاريزما نعمةٍ أو هبة إلهية وإنما فحسب دهماء استخدموا سلطاتهم الكاريزمية (كاريزما البلاغة والخطبة) للسيطرة على الديمقراطية (Demos)، على غرار السياسي اليوناني الأثيني بريكليس (Pericles) الذي لم يكن بالنسبة إليه إلا غوغائيًا كاريزميًا وزعيمًا للجماهير[4].

في أزمنةٍ أقرب إلينا، يعرف مايكل ساوارد الديمقراطية بوصفها النظام السياسي الذي يوجد فيه «تطابقٌ متلازم بين أفعال الحكامة وشعور المواطنين بالاهتمام بالقدر الموزون نفسه في ما يتعلق بتلك الأفعال»[5] في حين هي بالنسبة إلى إيان ماكلين ببساطة «الحكومة بحكم الأغلبية»[6].

في الواقع، تنطوي الديمقراطية على قيم ومبادئ عدة من بينها مبدأ حكم الأكثرية، ومبدأ فصل السلطات، ومفهوم تجزيء الصلاحيات، ومبدأ التمثيل والانتخاب، ومفهوم المعارضة الوفية، ومفهوم سيادة القانون، ومفهوم اللامركزية، ومبدأ تداول السلطات سلميًا. وهي مفاهيم ومبادئ مصممةٌ حيث ترخص للأكثرية بممارسة الحكم الفاعل والاستقرار والسلم الأهلي والخارجي، وتسمح للأقليات بمراقبة الحكم والتأثير فيه، مع درء إمكانية تعطيل الدولة وشلها. وتبدأ فكرة التوازن من أن مصالح الأكثرية قد تتعارض مع مصالح الأقليات والأفراد بشكلٍ عام، وأنه لا بد من تحقيق توازنٍ دقيق ومستدام بينهما (ومن هنا فكرة الديمقراطية

---

(4) Max Weber, *Économie et société*, traduit de l'allemand par Julien Freund [et al.]; sous la direction de Jacques Chavy et d'Éric de Dampierre, recherches en sciences humaines (Paris: Plon, [1922]; 1971).

(5) Michael Saward, *The Terms of Democracy* (Cambridge: Polity Press; Malden, MA: Blackwell, 1998), p. 51.

(6) Iain McLean, *Democracy and New Technology* (Cambridge, UK: Polity Press; Cambridge, MA: B. Blackwell, 1989), p. 34.

الليبرالية). وتمتد هذه الفكرة لتشمل التوازن بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وبين المناطق والقبائل والأعراق (ومن هنا فكرة اللامركزية)، وبين السلطات الدينية والدنيوية (ومن هنا فكرة العلمانية).

من جهةٍ أخرى، تتطلب الديمقراطية وجود درجةٍ عالية من الشرعية السياسية، لأن العملية الانتخابية الدورية تقسم السكان إلى معسكرين بين «خاسر» و«رابح». أو بتعبيرٍ آخر، تستلزم الديمقراطية وجود ثقافةٍ ديمقراطية مسبقة تتضمن قبول الحزب الخاسر ومؤيديه بحكم الناخبين وسماحهم بالانتقال السلمي للسلطة وبمفهوم «المعارضة الموالية» أو «المعارضة الوفية». فقد يختلف المتنافسون السياسيون، لكن لا بد من أن يعترف كل طرفٍ للآخر بدوره الشرعي، وأن يحافظ على التسامح والكياسة في إدارة النقاش السياسي، وهذا يعني أن الأطراف كافة تتشارك في القيم الأساسية الشائعة، وأن الناخبين يعلمون أن الحكومة الجديدة لن تتبع سياساتٍ قد يجدونها بغيضة، لأن القيم المشتركة فضلًا عن الديمقراطية تضمن عدم حدوث ذلك.

بمعنى آخر، ليس كافيًا إرساء انتخاباتٍ حرة ونزيهة كي يصبح بلدٌ ما ديمقراطيًا، فثقافة المؤسسات السياسية والخدمات المدنية فيه يجب أن تتغير أيضًا، وهي نقلةٌ ثقافية نوعية يصعب تحقيقها، خصوصًا في الدول التي اعتادت تاريخيًا انتقال السلطة عبر العنف. والأمثلة عديدةٌ على تجارب تاريخية عرفت فيها الديمقراطية مدًا وجزرًا، قبل أن تحدث تغييراتٌ ثقافية واسعة أفسحت المجال لظهور حكم الأغلبية.

من ثم، يمكننا في واقع الأمر التمييز بين صيغتين متجاذبتين ومتكاملتين للديمقراطية: الديمقراطية المجوفة أو الفارغة من المعنى التي تستند إلى الإجراءات فحسب («الديمقراطية الإجرائية»)، والديمقراطية التي تمزج بين التعددية والنسبية، إذ ما يجمع الناس يتجاوز مجرد احترام قواعد اللعبة («الديمقراطية الجوهرية»). فالديمقراطية ليست سلطة الشعب وحسب، بل هي سلطة الشعب المقيدة بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية غير القابلة للتصرف. ومن دون هذا القيد يمكن للديمقراطية أن تتحول إلى نظامٍ شمولي يتصرف في

حقوق الفرد باسم الشمولية. وهذا الفرق بين الديمقراطية بوصفها مجموعةً من الإجراءات أو المؤسسات، والديمقراطية كوسيلةٍ للتعبير أو كإطارٍ لمفهوم أكثر ذاتية للحرية قد نوقش على نطاقٍ واسع في أدبيات الفكر السياسي.

بالنسبة إلى توكفيل مثلًا، للديمقراطية معنيان أساسيان: **الأول** هو معنى نظام سياسي معين مسؤول أمام الشعب ومحدد بالنسبة إلى مجموعةٍ من الآليات المؤسساتية والإجرائية، **والآخر** هو شرط مجتمعٍ يتميز بميله نحو المساواة. ولا يمكن اختزال هذا الشرط الديمقراطي الاجتماعي في جوانب مؤسساتية شكلية للديمقراطية. فعبر الديمقراطية الشكلية، نفهم إطار القواعد والمؤسسات الذي يوفر الظروف اللازمة التي تمكن لأي فردٍ من أفراد المجتمع تشكيل حياته الذاتية بشكلٍ لا يتعارض مع الآخرين[7]. وتشمل هذه المؤسسات المواطنة الشاملة، وسيادة القانون، والفصل بين السلطات (التنفيذية والتشريعية والقضائية)، بما في ذلك سلطة قضائية مستقلة قادرة على الدفاع عن الدستور، وأصحاب سلطة منتخبون، وانتخابات حرة ونزيهة، وحرية التعبير وحرية الوصول إلى المعلومات، والاستقلالية الترابطية، والسيطرة المدنية على قوات الأمن[8]. أما الديمقراطية الجوهرية، فتحيل عمومًا إلى عمليةٍ متجددة باستمرار، لتحقيق أقصى قدرٍ من الفرص لجميع الأفراد في تشكيل حياتهم الخاصة والمشاركة والتأثير في المناقشات بشأن القرارات العامة التي تؤثر فيهم.

قد ميزت هذه الثنائية القطبية النقاش بشأن الديمقراطية في الدول الديمقراطية في خلال العقود الأخيرة:

- يؤكد اتجاه الديمقراطية الإجرائية مع هبرماس ورولز مثلًا على البعد التداولي، أي على النقاش وجودته، ويقوم على فكرة أن الإجراء هو أكثر أهميةً من النتيجة. بعبارةٍ أخرى، سوف تكون الشرعية أكثر اعتمادًا على الكيفية التي بُني

(7) David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity Press, 1995).

(8) Mary Kaldor and Ivan Vejvoda (eds.), *Democratization in Central and Eastern Europe* (London; New York: Pinter, 1999).

عبرها القرار والعملية الاجتماعية لصوغها، منها على السلطة أو أنظمة المعايير التي أثبتت صلاحيتها. ومن ثم يجري التعبير عن هذا الشكل من الديمقراطية بالديمقراطية الإجرائية؛ إذ يتم التركيز على النقاش والحجاج والقدرة على الوصول إلى التوافق بشكلٍ حيادي.

- يتماشى الاتجاه الثاني مع فلاسفة القرن الثامن عشر، من قبيل جون ستيوارت مل وجون جاك روسو، ومع المساهمات المعاصرة أيضًا من قبيل بنجامين باربر وكروفورد ماكفرسون(9). وعلى وجه العموم، يدافع هذا الاتجاه عن فكرة المواطن الفاعل القادر على التفكير والتصرف بحكمة، على اعتبار أن المواطنة الفاعلة تفترض النقاش بين المواطنين بترابطٍ مع الفعل الاجتماعي، ما وراء الإجراء المحض.

إذا كان الاتجاهان يشتركان في الكثير من الافتراضات، فإن الاتجاه الأول يؤسس للقرار السياسي على أساس عملية التفكير والحجاج العقلاني، في حين يؤكد الاتجاه الثاني على تكوين المواطنين المطلعين على الشأن العام والواعين بملابساته ورهاناته والملتزمين فيه بشكلٍ فاعل؛ أي المواطنين الجمعويين والجماعاتيين والمسيسين.

إضافة إلى هذين الاتجاهين، يوجد بعدٌ ثالث ممثلٌ في مقارباتٍ ديمقراطية تعيد إقحام «الصراع» في بؤرة النقاش مع تسليط الضوء على عدم المساواة بالنسبة إلى الفئات الاجتماعية، ليس فحسب في الوصول إلى النقاش العقلاني، لكن أيضًا إلى مجال الفعل المواطني. وفي الأساس، يؤكد هذا الاتجاه أن النساء والأجانب والطبقة العاملة وأصحاب لون البشرة المختلفة ومن على شاكلتهم لا يتم وضعهم في وضعٍ يسمح لهم بالتأثير في المشهد الديمقراطي، بل يجري تعويقهم عن بلوغ ذلك. ووفقًا لهذا الاتجاه، تقوم الديمقراطية عوضًا عن ذلك على بناء قوى مضادة فاعلة، وقادرة على تحدي قواعد اللعبة وتكوين الفضاء العام المعارض. ومن

---

(9) Benjamin R. Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984); Crawford Brough Macpherson, *Principes et limites de la démocratie libérale*, trad. de l'anglais par André d'Allemagne, armillaire (Paris: La Découverte; Montréal: Boréal express, 1985).

ثم، فإن الديمقراطية تتغذى على السجال الذي يوسع من نطاق الممكن، ويفتح المجال للمجموعات المستبعدة أو التي تشكل أقليات(10).

في مرام استنباط أبعاد «الديمقراطية الإجرائية» المضمنة في التجارب الإسكندنافية التي عرضنا لها أعلاه، وبيان أوجه قصور مبادئ «الديمقراطية الجوهرية» عن تحقيق النتائج الباهرة التي سجلناها، نعرض في المبحثين المقبلين لهذين المنظورين للديمقراطية على التوالي، درسًا وتحليلًا ومفاضلة أو تكاملًا بينهما.

## ثانيًا: المقاربات الإجرائية للديمقراطية

«الديمقراطية هي طريقةٌ سياسية، بمعنى أنها نوعٌ معين من الترتيبات المؤسساتية للتوصل إلى قراراتٍ سياسية - تشريعية وإدارية، وهي من ثم غير قادرةٍ على أن تكون غايةً في حد ذاتها».

جوزف شومبيتر(11)

تبلورت في الماضي مقارباتٌ عديدة للديمقراطية من منظورٍ إجرائي أداتي، من بينها على وجه الخصوص مقاربتا جون رولز ويورغن هبرماس. وتظل مقاربة نظرية في العدالة الرولزية أبرز مرجعٍ فكري معاصر لمفهوم الديمقراطية الإجرائية؛ إذ يقدم الفيلسوف الأميركي تصورًا للعدالة من شأنه أن يشكل «القاعدة الأخلاقية الأكثر تلاؤمًا للمجتمع الديمقراطي»(12). ولهذا الغرض، يعترض رولز بشكلٍ جذري على أي نظريةٍ أخلاقية أو سياسية تستند إلى تصور مسبقٍ للخير.

---

(10) Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ?: Reconnaissance et redistribution*, éd. établie, trad. et introd. par Estelle Ferrarese, textes à l'appui. Politique et sociétés (Paris: La Découverte, 2005); Axel Honneth, *La Société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique*, édition établie par Olivier Voirol; textes traduits par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, armillaire (Paris: La Découverte, 2006); Oskar Negt, *L'Espace public oppositionnel*, traduit de l'allemand et préfacé par Alexander Neumann, critique de la politique Payot (Paris: Payot, 2007).

(11) Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Introduction by Richard Swedberg (London; New York: Routledge, [1947]; 2003).

(12) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. viii.

فعبر دفاعه عن أسبقية الحق على الخير وفقًا للرؤية الكانطية، يرفض رولز أي تصورٍ غائي للعدالة، سواءٌ كان مذهب النفعية في ادعائه تحديد الحق عبر تحقيق أقصى قدر من الرفاه الجماعي، أم المقاربة الأهلية لتحديد العدالة على مستوى التحقيق (النتائج)، من خلال المشاركة في جماعة انتماءٍ وتصور معين للطبيعة البشرية.

حجاج رولز - كما يعرضه مثلًا مايكل ساندل - هو من ثم ذو طبيعةٍ أخلاقية: «من حيث إنه يتكون من عددٍ كبير من الأشخاص، كلٌ له أهدافه الخاصة، ومصالحه وتصوراته للخير، فإن المجتمع يكون منسقًا بشكلٍ أفضل عندما يحكم بمبادئ لا تفترض لذاتها أي تصورٍ معين للخير. ما يبرر قبل كل شيءٍ هذه المبادئ التنظيمية ... هو مطابقتها لمفهوم الحق ... بشكلٍ سابق عن الخير وبشكلٍ مستقل عنه»[13]. يبرز ساندل هنا على وجه التحديد الصلةَ اللازمة بين مشروع نظريةٍ أخلاقية للعدالة وتصورٍ للفرد بوصفه «ذاتًا سابقة مقاصدها» (Choosing self). ومن ثم يسعى البناء الرولزي إلى توفير إطارٍ محايد لهذه الذوات الكانطية المستقلة يمكنهما من خلاله من الاختيار بحرية أهدافهم وفقًا للقيم الخاصة بهم، بتوافقٍ مع الحرية المتساوية بالنسبة إلى الجميع. وهذا الإطار المحايد بالنسبة إلى القيم هو ما يسميه رولز «البنية الأساسية» التي تحكمها مبادئ العدالة. وكل المشروع الرولزي سوف يتوقف إذًا على تحديد هذه المبادئ القابلة للتطبيق على البنية الأساسية وضمان طابعها العادل، أو بالأحرى المنصف. ولذلك، يلجأ رولز إلى فرضية «الوضعية الأصلية» التي يتجرد فيها الأفراد من خصائصهم ومصالحهم الذاتية المميزة (عبر إسدال ستارٍ من الجهل) ليمارسوا تداولًا عقلانيًا يتسم بالحيادية التامة ويفضي إلى حكم أخلاقي كوني، وإبرام عقدٍ لتنظيم التعايش بين الحريات وإرساء مبادئ التعاون المتبادل. الغرض من هذا البناء الرولزي هو كفالة «حيادية التداول» كشرطٍ يضمن مبادئ العدالة التي لا تكتسي أي سمة استقلالية بل تنبثق كليةً من الإجراء ذاته.

---

(13) Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1982), p. 1.

من جهةٍ أخرى، توظف البنائية الرولزية الإجراء الكانطي للوضعية الأصلية داخل الجوهر الهيغلي للعالم الاجتماعي المشترك. ولذا انتقد هبرماس آلية الوضعية الأصلية الرولزية كوسيلةٍ لتمثل وجهة النظر الأخلاقية الكانطية، بحجة أن رولز يبقي «المفهوم الإجرائي للعقل العملي خاليًا من أي دلالاتٍ جوهرية من خلال تطويره بطريقةٍ إجرائية بحتة»[14]. فعندما تحول إلى موضوع العدالة الإجرائية في مقابل العدالة الجوهرية، لم يوضح رولز كيف ولماذا وصف الوضعية الأصلية في كتاب **نظرية في العدالة** على أنه «تأويلٌ إجرائي لتصور كانط للاستقلالية والضرورة الحتمية»[15]. ووفقًا لجوشوا كوهين، يعتبر رولز أن العدالة الإجرائية والعدالة الجوهرية لا يمكن أن تنفصل إحداهما عن الأخرى؛ فعدالة الإجراء تعتمد جزئيًا على عدالة نتائج الإجراء[16].

غير أن مفهوم السيادة الشعبية كإجراءٍ يبدو كأنه يتناقض مع المفهوم الموضوعي للديمقراطية الرولزية التي وصفها صامويل فريمان بشكل جيد: «في النهاية، يبدو أن رولز يلزم نفسه بالرأي الذي مفاده أن «الشعب» هو مثاليةٌ ضمنية في الثقافة السياسية الديمقراطية: [تلك المثالية] لأشخاص أحرارٍ ومتساوين ومتحدين معًا كجسمٍ قانوني واحد، الجسم السياسي الذي يمارس السلطة التأسيسية لجعل القانون الأسمى على نحوٍ يعبر عن القيم السياسية للعقل العام، ومن ثم لتمكينهم من تحقيق السلطات (الأخلاقية) التي تجعل منهم مواطنين ديمقراطيين أحرارًا ومتساويين. يبدو هذا التصور للشخص والشعب كالأساس للتصور الجوهري للديمقراطية الذي يراه رولز ضمنيًا ... في الثقافة السياسية العامة التي [يعتبر] الدستور جزءًا لا يتجزأ منها»[17].

---

(14) Jürgen Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on Rawls's Political Liberalism,» *Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995), p. 116.

(15) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 256.

(16) Joshua Cohen, «Pluralism and Proceduralism,» *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69, no. 3 (1994), pp. 589-618.

(17) Samuel Freeman, «Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution,» in: Samuel Freeman, *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2007), p. 210.

ينبغي أن نشير هنا إلى أن المنهجية المستخدمة من لدن رولز تقتضي في المقام الأول «تشييء» عناصر محددة من الثقافة العامة للمجتمعات الديمقراطية وإضفاء «الطابع الموضوعي» عليها، و«ترميز» المبادئ الأساسية التي يستند إليها حس العدالة في هذه المجتمعات، عبر تقديم ضرورة «الوساطة الإجرائية»؛ ففي إطار هذا التفسير الإجرائي المحض، يبدو أن رولز يعني في المقام الأول استحالة «استبطان» العلاقة الاجتماعية لذاتها، واستحالة الإمساك بـ «التفاهمات المشتركة» التي تؤسس للمقاربة الأهلية؛ أي إن البنائية الإجرائية هي «حلٌ وسيط» لتجاوز هذه الاستحالات والإمساك بتلابيب أبعاد «حس العدالة» و«حس الديمقراطية» صعبة المراس والعصية على الاستملاك المعياري.

من جهةٍ أخرى، يمكن أن ننظر إلى منهج يورغن هبرماس على المنوال نفسه، وإن كان بشكلٍ أكثر راديكالية؛ فبالنسبة إلى هبرماس، تبرز التجليات من العالم المعيش ومن «الفهم المسبق الأخلاقي» بشكلٍ لا يمكن تجسيده من دون وساطة. وفضلًا عن ذلك، تحول تعقيدات دائرة التأويل وشراكها دون الوصول المباشر إلى هذه الخلفية، وإلى هذه البديهيات، وهذه المعارف العملية والمضمنة، والتوقعات المعيارية، وهذا الإحساس بالانتماء الأهلي، ومن باب أولى تحول دون القدرة على إضفاء «الطابع الموضوعي» عليها. ومن ثم، لا يمكن - وفقًا لهبرماس - الكشف عن هذه الخلفية الضمنية، أو «التقليد»، أو «شكل الحياة» المدفون، من دون وساطة، من خلال استخلاص محتواه الجوهري في شكل تصورٍ خاص لـ«الحياة الطيبة». ما قد يعود وفقًا لهذا المنظور إلى تقمص دور «طرفٍ ثالث» متسام عن التفاعل الحقيقي، والسعي للنظر بشكلٍ غير صحيح إلى التجريد الخالص كواقع (Hypostasize)، ويحظر من ثم الوصول إلى المعنى الذاتي للعلاقات بين - الفردية.

ينبغي إذًا أن تقرأ الحجة الإجرائية من جهةٍ بوصفها حجة إبيستمولوجية تشير إلى ظروف توصيف المطلب الديمقراطي، ومن جهةٍ أخرى كحجةٍ سياسية تحدد كيفية إضفاء الشرعية عليها في إطار منظومة الحداثة. فمن خلال رفضهما إضفاء مضمونٍ على المثالية الديمقراطية، حاول رولز وهبرماس فهم ما يشير

إلى شيءٍ خارجي في الممارسات، أي الاتفاق بين الفردي العقلاني. لذا، فإن الوساطة الإجرائية تتمثل في الكشف داخل أشكال التواصل أو المداولة العقلانية عما يؤسس لإمكانات النظام الديمقراطي. وما يميز أنصار الديمقراطية الإجرائية المحضة هو الاعتقاد أن الوضع أو القرار السياسي يكتسي شرعيةً ديمقراطية عندما يتم إفرازه من لدن المواطنين المشاركين في إجراءٍ عادل. فمن هذا المنظور، لا يوجد شيءٌ ديمقراطيٌ جوهريٌ بطبيعته في قراراتٍ من هذا النوع، باستثناء حقيقة أنها أُنتجت عبر إجراءاتٍ ديمقراطية[18].

يفهم من ثم هؤلاء المنظرون الليبراليون المعاصرون الديمقراطية على أنها مجموعةٌ من الإجراءات تهدف إلى إظهار المثل الأعلى لحكم الشعب[19]. وفقًا لهذا التعريف «الإجرائي المحض» للديمقراطية، يمكن وصف نتيجة ما بأنها ديمقراطية فحسب عندما تكون نتيجةً لـ«عملية» ديمقراطية مشروعة (بمعنى أننا ننظر إلى اتساق «المسار» الديمقراطي وليس إلى «النتيجة» فحسب). وبتعبيرٍ آخر، يعتقد هؤلاء أن الحقوق الفردية الجوهرية، مثل تلك التي تحمي الخصوصية والملكية، ينبغي أن تكون مستقلةً عن الإجراء. فالحقوق من وجهة النظر هذه تختلف عن الديمقراطية، لأنها ترتبط بالقيم الموضوعية للعدالة. وعلاوةً على ذلك، يعتقد منظرو هذا النهج الليبرالي أنه ما دامت توجد أسباب وجيهةٌ لاحترام هذه الحقوق عندما تتعارض مع النتائج التي يمليها الإجراء الديمقراطي، فينبغي أن تعتبر الحقوق أكثر جوهرية من الديمقراطية نفسها. وتدافع النظرية الليبرالية من ثم عن الحقوق الجوهرية على أساس أنها ليست متمايزةً من الديمقراطية فحسب، بل هي أيضًا أكثر جوهرية منها.

كحكومةٍ للشعب بوساطة الشعب ومن أجل الشعب، تستمد الديمقراطية الإجرائية إذًا قوتها الأصلية من كونها نظامًا يعرب عن الطابع الكوني للأفراد (المساواة) الموهوبين حقوقًا أساسية (الحرية). فمنشأ الديمقراطية المعاصر

(18) بالطبع تغفل هذه المقاربة عن مسألة أن وجهات النظر الإجرائية للشرعية الديمقراطية تستدعي ضمنيًا مجموعةً من المعايير المستقلة.

(19) Thomas Christiano, *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*, Focus Series (Boulder, Colo.: Westview Press, 1996).

هو لا محالة مكافحة الاستبداد والتعسف والسماح لتعددية الأشخاص الأحرار والمتساوين طوعًا وبوعي تحديد أنماط الأنشطة التي تلائمهم وتحديد مسار حياتهم دونما حاجةٍ إلى تلقي أوامر من فوق، من السلطة الأبوية أو من المستبد أو من الثيوقراطية، وفرض ما من شأنه أن يشكل حياةً جيدة بالنسبة إليهم. وإن كان صحيحًا أن الليبرالية السياسية قد قسمت في بداياتها كونية الأشخاص الاعتباريين بين مواطنين سلبيين ومواطنين فاعلين، على أساسٍ من التمييز الاجتماعي المستمر (الملكية الخاصة والاختلافات الجنسية أو العنصرية)، فإن حركات التحرر الديمقراطي (التي قادها المستعمرون والعمال والنساء والأقليات) قد استطاعت تحدي القيود الليبرالية السياسية وفرض الشرط غير المشروط الوارد في مبدأ حرية ومساواة الشخصية المعنوية لكل إنسان. فجاذبية المفاهيم الإجرائية للديمقراطية تأتي أيضًا من التبني العام لتعريف الديمقراطية بوصفها حكم الأغلبية، بمعنى أن القرارات التي يتم اتخاذها من لدن خمسين في المئة أو أكثر من أعضاء الجماعة السياسية تكتسي قيمةً ملزمةً بشكلٍ ديمقراطي بالنسبة إلى الجميع. وتعتمد من ثم المقاربة الإجرائية للديمقراطية على أن الأغلبية تمثل «الحس السليم».

يجري إذًا تعريف الديمقراطية هنا بالنظر إلى الإجراءات، إلى «قواعد اللعبة الديمقراطية»، ليس بوصفها قواعد لعبةٍ «عادلة»، بالنظر إلى ما يشكل مثالية جوهرية للديمقراطية، أي مثالية العدالة، وإنما بوصفها لعبةً «منصفة» ما دامت مقبولةً من الجميع وتضمن الاتساق مع التعددية الاجتماعية. ومن ثم، فإن طلب الديمقراطية يندرج في توضيح خصائصها الشكلية فحسب، ذات الزعم الكوني، وليس بمراعاة لطبيعتها أو محتواها الجوهري. وتشكل هذه الأطروحة التي ترتكز على الشكل أكثر منه على المضمون، القواعد الأخلاقية التي تضع «المبادئ العلوية التي توضح الشروط التي يجب استيفاؤها كي يمكن إضفاء الشرعية على محتوى معين. وبقدر ما يتم استيفاء هذه الشروط، فكل المحتويات - أيًا كانت، سواء ترتيبات مؤسساتية أم أشكال حياة أم اختيارات فردية أم أشكال فعل - تعتبر حينها شرعية»[20].

---

(20) Wellmer Albrecht, «Modèles de la liberté dans le monde moderne,» *Critique*, vol. 45, nos. 505-506 (Juin-Juillet 1989), p. 522.

بتعبيرٍ آخر، يعتقد النهج الإجرائي المحض أن الديمقراطيات يمكنها فحسب تبرير القرارات الجماعية إجرائيًا - بالرجوع إلى حقيقة أن الطرق التي سلكتها هي ديمقراطية - وليس بالرجوع إلى الفضائل أو الغايات الجوهرية المطلوبة أو المتحققة. وأيًا كان الحال مع أشكال أخرى من الحكومة، يعتقد النهج الإجرائي المحض أن حرية تشكيل اختلافاتنا الضرورية للسياسات الديمقراطية ومناقشتها تعني أنه لا توجد وسيلةٌ خارج الإجراء للتفاوض على تضارب المصالح والمعتقدات والقيم بين المواطنين الديمقراطيين، ومن ثم لا توجد وسيلةٌ للتمييز بين السياسات والقيم والمعتقدات والنتائج الديمقراطية أو غير الديمقراطية. وبشكلٍ معياري، يتم وصف الإجراء السياسي الديمقراطي من حيث الحكم الدستوري، إضافة إلى الاقتراع العام وحكم الأغلبية. غير أن النهج الإجرائي المحض، كما أظهر ذلك جوشوا كوهين، هو مخطئٌ في الاعتقاد أنه بالإمكان تحديد مجموعة من الإجراءات الديمقراطية من دون اللجوء إلى افتراضات بشأن ما هو نفيس، ومرغوبٌ فيه، ومفيد، وحق[21].

إذا كان باستطاعة الأفراد ذوي وجهات النظر المتضاربة قبول «الإجراء» السياسي الديمقراطي كوسيلة لتحكيم خلافاتهم وإضفاء الشرعية على نتائج ملزمة للجميع، فهذا لأن لديهم - على الأقل جزئيًا - قيمًا وأهدافًا مشتركة كافية لجعل هذه الإجراءات طريقة عملٍ مقبولة. لكنهم في هذه الحالة قد يسعون لحل خلافاتهم وإضفاء الشرعية على نتائج جماعية من خلال التوجه مباشرةً إلى القيم والأهداف الجوهرية التي يشتركون فيها. فبالنسبة إلى النظرية الديمقراطية الإجرائية المحضة، فإن القرار شرعيٌ ديمقراطيًا لأنه يتم إنتاجه من مواطنين يشاركون في إجراءٍ عادل[22]. ووفقًا لهذا الرأي، لا يوجد شيءٌ ديمقراطي في جوهره بغض النظر عن حقيقة أنه قد تم إنتاجه عبر إجراءاتٍ ديمقراطية. وانطلاقًا من هذه الخلاصة، يعني رفض مقاربة الديمقراطية الإجرائية المحضة أنه يجب علينا تبني القيم الأساسية لأي مفهوم ديمقراطي للحكم، وهي القيم الثلاث

---

(21) Cohen, «Pluralism and Proceduralism».

(22) David Estlund, «Democratic Theory,» in: Frank Jackson and Michael Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2005), p. 211.

المؤسسة للعدالة: الحرية، المساواة، والاندماج الاجتماعي. قيمٌ يمكننا في ضوئها إلقاء الضوء على مجموعةٍ من الخلافات بشأن حقوق المواطن وواجباته في الدولة الديمقراطية.

يعتبر هذا المنظور أن الديمقراطية تتعلق قبل كل شيءٍ بالإجراء الذي ينتخب عبره المواطنون ذوو الحقوق الأساسية - في إطارٍ سياسي تعددي - نخبًا شرعية متخصصة تعبر تمثيليًا عن القوى الاجتماعية والسياسية للمجتمعات الحديثة. ومهما كانت خطاباتهم ومنطلقاتهم، فإن الأحزاب السياسية الجماهيرية تدخل - عقب مرحلة معارضة تقدم فيها نفسها كصاحبة البدائل المعتبرة - في مرحلةٍ تنميطية وروتينية؛ إذ تتوقف عن الأخذ على محمل الجد بمرجعية المصلحة العامة أو الإرادة العامة وتبدأ في التصرف ككل المنظمات التي تتصارع من أجل السلطة السياسية التي يعرفها جوزف شومبيتر بوصفها شرطًا لإعادة إنتاج الخيرات وتوزيعها. وإذ طور ماكس فيبر نظرية السياسة كمهنةٍ وعرفها بوصفها نظامًا جزئيًا لتقسيم السلطة الاجتماعية، فإن شومبيتر قد وضع نظرية السوق السياسية المتوافقة مع السوق الاقتصادية. فالسياسة هي تنافسٌ «ديمقراطي» بين أصحاب المشروعات السياسية لالتقاط أكبر حصةٍ منها وتوزيع خيراتها. والأمر متروكٌ لهم لتلبية الطلب من خلال توزيع الخيرات السياسية لناخبيهم في مقابل أصواتهم. وهذا لا يعني في نظر شومبيتر التخلي عن الديمقراطية، على اعتبار أن إعادة تعريفها وفقًا لاصطفاء النخب عن طريق الأحزاب الكبيرة التمثيلية للمصالح الاجتماعية الكبرى يمثل في واقع الأمر تكييفًا وترشيدًا للديمقراطية في إطار مجتمع حديث تعددي ومعقد. فلا يمكن اعتبار الديمقراطية من حيث المصلحة العامة الجوهرية، بل هي تصبح إجراءً قانونيًا، والإجراء الوحيد في القانون الوضعي الذي يضمن حقوق الشخص الاعتباري عبر جعله ناخبًا حرًا يتعهد بالدفاع عن حقوقه الاجتماعية لمنظمات تمثيلية للتمايز الاجتماعي. فالديمقراطية الحقيقية من هذا المنظور لا يمكن أن توجد إلا في هذا الفارق ومن خلاله. أي إن الشعب هو صاحب الاختيار الذاتي (Self-selection) من خلال إفراز ممثلين عنه عن طريق الاقتراع الحر والعام، ويكونون ممثلين للشعب في تعدديته.

كما بين ذلك أيضًا ماكس فيبر، فهذا يدل على عقلنة لا محيد عنها للسياسة الحديثة؛ إذ يصبح عمليًا وعقلانيًا أن يحرم الناخب من آليات السيطرة على عمل المنتخب في المرحلة الفاصلة ووسائلها بين فترة انتخابٍ وأخرى. وبمعنى آخر، يصبح «إجراء» الانتخاب الوسيلة الوحيدة وشبه الحصرية لمساهمة الناخب/ المواطن في الحياة السياسية وفي الشأن العام (عبر اختياره مثلًا عدم تجديد ولاية لمنتخب ما أو لحزب ما إن اعتبر أنه قد أخل بواجبه في الاستجابة لمطالب مشروعة). فنزع الملكية السياسية لوسائل إنتاج القرار السياسي التي يخضع لها الناخب/ المواطن تصبح عملية عقلانية مثلما هي نزع ملكية وسائل الإنتاج المفروضة على العامل من خلال خضوع العمل للرأسمال، من منظورٍ طبقي ضيق.

بتعبيرٍ آخر، من خلال وساطة الإجراء فحسب يمكن للصراعات أن تجد فرصةً للتوافق وللحلول الوسطى عبر نبذ الجميع للعنف. فالديمقراطية هي قطعًا نظام إجراءات تسمح بتحويل الصراع إلى تسويةٍ وراء كل تصورٍ جوهري للمصلحة العامة. وكجزءٍ من الآلية السياسية، يمكن لنظام الإجراءات الانتخابية أن يوسع إلى أقصى حدٍ القاعدة الانتخابية، مع ضمان شرعية الدولة، وبناء البرلمان وأجهزة الدولة الأخرى. فمن هذا المنظور، لا يمكن أن تكون هناك ديمقراطية من دون حدٍ أدنى من هذه الإجراءات (انتخابات حرة، ومنافسة تعددية بين الأحزاب، وتمثيل برلماني، وحكم أغلبية، وتضامن سلمي للسلطة)؛ ما يسمح بالتأكيد (الشكلي) على القيم المعيارية للحرية والمساواة.

يبقى أن الديمقراطية الإجرائية يمكن أن تفرغ تمامًا من معناها وتفقد نجاعتها بفعل السلطة المطلقة للقوى الاقتصادية الكبرى. حينها، يجري تحديد الحياة اليومية للأفراد من قوى لا تملك مقابلها أي وزن. وهو ما يترجم عمومًا في الواقع بجرعةٍ زائدة من السوق (الكثير من الحرية) وجرعة زائدة من التسلسل الهرمي (الكثير من التبعية والتماثل الاجتماعي). ومن ثم العودة القوية «للأهلية» (Communitarianism)، في محاولةٍ لإيجاد معنى أبعد من العلاقة التجارية؛ المعنى الذي يؤسس للرابط الاجتماعي القائم على الاندماج والإخاء الاجتماعي كجوهرٍ للعملية الديمقراطية.

## ثالثًا: المنظور الجوهري للديمقراطية

«وما يسمونه الحرية (في فرنسا) ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة».

رفاعة الطهطاوي[23]

ثمة فكرةٌ شائعة عن المقاربة الجوهرية لماهية النظام الديمقراطي بأنها لا ترتبط بأي تصنيفاتٍ على المستوى الأنطولوجي - ما عدا الإنسان الفرد - من قبيل الدولة أو المجتمع أو الأمة أو الشعب أو الجماعة، وأنها مشروطةٌ بتحقيق قيم حقوق الإنسان والمواطن (من خلال الاعتراف بقيمة الإنسان وكرامته، وبكونه مخلوقًا حرًا، وبالمساواة بين بني البشر، وبأن لكل إنسان حقوقًا أساسية، لكونه إنسانًا). ويتعامل المنهج الجوهري مع الذود عن حقوق الإنسان كعنصرٍ أساسي في النظام الديمقراطي، حيث تصبح مثلًا مسألة حماية حقوق الأقليات في المحافظة على هويتها القومية والدينية والثقافية مسألةً مركزية في المنظور الديمقراطي الجوهري، في حين يظل المنظور الديمقراطي الإجرائي محايدًا تمامًا (حيادًا سلبيًا) تجاه هذه المسألة.

غير أن «الديمقراطية الجوهرية» ليست متأصلةً في جوهر الاجتماع البشري ولا هي متلازمة معها. بمعنى أنها لا يمكن أن تكون نتيجةً خطية لبناءٍ[24] متعمدٍ إلا في مكونها «الإجرائي»، بل ينبثق[25] بعض سماتها البارزة فحسب من خلال

(23) رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011)، ص 113-114.

(24) يستند «المنهج البنائي» (Constructivist) إلى فكرة أن تصورنا للواقع، أو المفاهيم المهيكلة لهذه الصورة، هي نتاج تفاعل العقل البشري مع هذا الواقع، وليست انعكاسًا دقيقًا للواقع ذاته. ومن ثم، فإن هذا المنهج يفترض ضمنًا أنه يمكن «بناء» الواقع على أساسٍ «عقلاني» محض مزعوم أنه «علمي» (وهو ما يصفه فريدريش هايك بـ «العلموية»).

(25) يقوم «المنهج الانبثاقي» (Emergent) على عقلانيةٍ نقدية وتطورية في مقابل تعقيد الواقع، وعلى مبدأ استقلالية الأفراد وعدم القدرة على التنبؤ بأفعالهم؛ ومن ثم، يؤكد هذا المنهج على «انبثاق» الواقع من الممارسة ومن التجربة، في مقابل القدرة العقلانية «المتعمدة» التي لا تجدي سوى بشأن أهداف ومشروعات «محدودة».

التفاعل الحي والمندمج. ولذلك، تظل الفردانية أحد الأبعاد الأساسية التي تعوق توطن الديمقراطية في سياقنا العربي. فالفردانية يجري اختزالها في موروثنا وفكرنا العربي في الانتهازية، عوضًا عن الأنانية، في حين أنهما متمايزتان بجلاء. فأن يكون المرء «فردانيًا»، يعني أنه يحدد أولوياته في حياته الخاصة ورفاهيته الخاصة، من دون أن يعني ذلك تلقائيًا الانصراف عن «المجتمع الكبير»؛ إذ ينبغي أن يستوفي مسؤولياته كمواطن. فبالنسبة إلى توكفيل مثلًا، يكمن الخطر الكبير بالنسبة إلى المجتمعات في «التقوقع العام» على المجال الخاص، والتخلي عن المشاركة الجمعوية والسياسية، فاتحًا بذلك المجال لفراغٍ مجتمعي تهدد بملئه سلطةٌ «وصية» للدولة[26]. وهذا ما ناقشه أيضًا ريتشارد سينيت في كتابه في عام 1974 **سقوط الرجل العام**[27] الذي يفتتحه باقتباس لتوكفيل بشأن النزعة الفردانية التي تفصل الناس عن نظرائهم لدرجةٍ تجعلهم ينسون انتماءهم المشترك للمجتمع. ويستنكر سينيت فقدان المواطنة والحس المدني في العصور الحديثة، وهو ما تدل عليه «نهاية الثقافة العامة» تحت ضغوط متزايدة لثقافةٍ تركز على خصوصية الفرد.

من أجل ربط الديمقراطية الجوهرية بالديمقراطية الإجرائية، يمكن للمرء أن يؤكد أن الانتخابات التنافسية والقضاء المستقل هي من الشروط اللازمة لدولةٍ ديمقراطية. كما يمكن أيضًا أن نؤكد أن هذه الشروط يمكن أن تكون كافيةً للوصف (الظاهري) لبلدٍ ما بأنه ديمقراطي، على اعتبار أن الانتخابات الحرة والقضاء الحر هي شروطٌ لا محيد عنها للحديث عن نظامٍ ديمقراطي. بيد أن مبدأ تداول السلطة ليس كذلك، على الرغم من أنه من السمات المميزة لأي نظامٍ ديمقراطي. فعلى سبيل المثال، ظلت السويد وباقي البلدان الإسكندنافية تعتبر دولًا ديمقراطية على الرغم من حقيقة أن الديمقراطيين-الاشتراكيين ظلوا ماسكين بزمام السلطة تقريبًا من دون انقطاعٍ منذ ثلاثينيات القرن الماضي. فضلًا عن أن بلدًا ما يمكن أن يحقق

---

(26) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, introd. par Harold J. Laski; note préliminaire par J.-P. Mayer; sous le contrôle de la Commission nationale pour la publication des oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, 2 vols. (Paris: Gallimard, [1840]; 1992), vol. 2, pp. 496-497.

(27) Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (New York: Knopf, 1974).

درجاتٍ عاليةً في مؤشرات ديمقراطية معينة دون أخرى. ومن ثم، فالانتخابات الحرة ليست شرطًا كافيًا، لأن نتائجها لا يمكن بحالٍ فصلها عن «القيمة البارزة لحرية الأفراد وحقهم المتساوي في شروط التنمية الذاتية»[28].

كما يمكن للمرء أن يجادل بأن الديمقراطية الإجرائية لا تستطيع السيطرة على النتائج التي تحتاج إلى تحسين، ولا سيما النتائج الاقتصادية والاجتماعية. ومن ثم، فإن البلدان الفقيرة يمكن أن تكون ديمقراطيةً شكليًا، لكن لا يمكن تعريفها كديمقراطية حقيقية بالنظر إلى النتائج السلبية التي تسودها من حيث الفقر وعدم المساواة، وما إلى ذلك. فلا يمكن إلقاء (كل) اللائمة في ذلك على أولئك الذين يعيشون في فقر (كما هو ديدن النيوليبراليين). إن سؤال إن كانت الديمقراطية تفترض أن تفضي إلى مستوياتٍ معينة من النتائج المثمرة للمواطنين من حيث قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة الاقتصادية، هو سؤال أخلاقيٌ في الأساس، ولذا يرفضه أنصار الديمقراطية الإجرائية.

إن كان النظام الديمقراطي الليبرالي يضمن (نظريًا) استقلالية الأفراد التامة، فإن الأفراد ليسوا (في الواقع) مستقلين تمامًا عن الواقع الاجتماعي للحياة اليومية، ومنزوين في عمليات عقلانية للتفكير المجرد في خيارات التفاعل الاجتماعي. فليست إرادة الإنسان ظاهرةً غير تاريخية، ولا يتخذ الناس قراراتٍ في فضاءٍ مجرد تملي اعتباراتٌ عقلانية خالصة داخله الخيارات الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بهم. فالأفراد يصبحون من هم فعلًا من خلال علاقاتهم الاجتماعية مع الآخرين، وتتشكل الذات في الأساس من خلال علاقاتٍ اقتصادية واجتماعية عرضية وبنيوية.

إذا كانت الديمقراطية قيمة وليست مجرد «تقنية حكومة»، فإن أغلبية 51 في المئة من الناخبين التي لا تمثل سوى جزءٍ بسيط من مجموع الناخبين، ليست كافيةً لتبرير سياسة ما[29]. وهذا ما يمكن إيجاده في العديد من الأعمال الفكرية البارزة،

(28) Carol C. Gould, *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988), p. 1.

(29) Liam Fauchard and Philippe Mocellin, *Démocratie participative: progrès ou illusions?, administration, aménagement du territoire* (Paris: L'Harmattan, 2012), p. 17.

بشكلٍ «مضمن» في كثيرٍ من الأحيان. فمن وجهة نظر حقبة الاستعمار على سبيل المثال، يمكن أن تستوعب الديمقراطية الإجرائية تمامًا الحركة الاستعمارية وجميع الفظائع المتلازمة معها، في حين تتعارض معها الديمقراطية الجوهرية بشدةٍ باسم المبادئ التي تقوم عليها.

بطبيعة الحال، قد تكون الديمقراطية الإجرائية (على اعتبارها «ديمقراطية» في المقام الأول) أفضل من الدكتاتورية أو الاستبداد (وهذا هو الحال في معظم الحالات). بيد أنها كديمقراطية «حدٍ أدنى» تظل محدودةً عندما يتعلق الأمر بمعالجة قضايا عميقة من قبيل المعاناة الاجتماعية والاقتصادية. نتحدث هنا على وجه التحديد عن «ما يمكن» للديمقراطية القيام به، بالنظر إلى الإمكانات البشرية والمادية الكامنة. وهنا أيضًا، عبارة «ما يمكن فعله» تضعنا لا محالة ضمن مجال الأفعال، ومن ثم ضمن مجال الأخلاقية.

هذا ما يمكننا توضيحه وفقًا لمنظور آدم برجيفورسكي: «إذا كانت الانتخابات شيئًا ذا قيمةٍ وإذا كانت لا تتسبب في «أ»، فإن عدم وجود «أ» ليس كافيًا لرفض الانتخابات كسمةٍ تعريفية للديمقراطية. ربما [تقود] إلى التذمر نعم، ولكن ليس إلى الرفض»[30]. فلنعتبر مثلًا أن الحالة «أ» تمثل «عدم وجود الفقر الصارخ». فإذا كانت الانتخابات وحدها لا تتسبب في «عدم وجود الفقر الصارخ»، فـ «عدم وجود الفقر الصارخ» ليس كافيًا في الواقع لرفض الانتخابات كسمةٍ تعريفية للديمقراطية. وبالنظر إلى تأكيدنا هنا على الأخلاقية، توجد حاجةٌ ملحة لتوسيع الميزات التعريفية للديمقراطية لتشمل القضاء الكلي على الفقر، وليس عدم تجليه الآني فحسب. فكيف يمكننا توفير شرعية عملية لمغزى تعريف الديمقراطية كسلطة الشعب، في حين أن جزءًا كبيرًا من هذا «الشعب» يظل مهددًا بالفقر. ولذا، فإن توفير حرية التصويت للفقراء مثلًا، في حين يستمر الفقر في الانتقال من مسؤولٍ منتخب إلى آخر ومن حزبٍ حاكم إلى آخر، يجعل الأمر مجرد ممارسةٍ شكلية للحقوق.

---

(30) Adam Przeworski, «Minimalist Conception of Democracy: A Defense,» in: Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon (eds.), *Democracy's Value* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

بالعودة إلى مسألة الفردانية المجردة واتساقها مع النظام الديمقراطي، يتبين أن المساواة السياسية للأفراد بغض النظر عن المجموعات التي ينتمون (أو لا ينتمون) إليها هي غير كافية، لأن الأفراد ينتمون في الواقع إلى جماعاتٍ مختلفة. ومن ثم، فإن بعض الجماعات تمتلك قوةً اجتماعية أو اقتصادية أكبر من الأخرى، وهي تمتلك بذلك القدرة على السيطرة على الحياة السياسية وعلى العملية السياسية بشكلٍ يتسامى فوق مجرد المساواة السياسية الشكلية للأفراد، حيث لا يمكن تفسير الأمر من دون الرجوع إلى الاختلافات الملموسة في الثروة أو المكانة الاجتماعية التي تميز وضعيات الأفراد المختلفة. فهناك حقوقٌ «خارج السياسية» يمكن أن تنتهك حتى ولو كانت الحقوق السياسية (حق التصويت مثلاً) في مكانها الصحيح. ويمكن أن توجد الحقوق السياسية تحت مفهوم الحد الأدنى من الديمقراطية، بينما تستمر متغيراتٌ بنيوية قوية (العنصرية، على سبيل المثال) في منع ممارسة مفهومٍ قوي للحرية والمشاركة. ولذا يمكن أن توجد انتخاباتٌ شكلية من دون أي تغييرٍ جوهري. فحق التصويت (بحكم القانون أو بحكم الواقع) شيء، والقدرة على إحداث تغييراتٍ جوهرية شيءٌ آخر[31].

على هذا الصعيد، يمكن اعتبار جون ديوي من أبرز من أصلوا لهذا التصور الجوهري للديمقراطية. ففي مقابل النظريات التي تختزل الديمقراطية في شكلٍ سياسي من أشكال الحكومة، يقدم جون ديوي مثالية معيارية للديمقراطية بوصفها نمط حياة. فالسمات المميزة للديمقراطية من انتخابات وأحزاب وهيئات برلمانية هي مهمة بالنسبة إلى ديوي، ولكن كوسيلةٍ فحسب لتحقيق مثالية ديمقراطية أكثر شمولًا ومضمنة اجتماعيًا. والديمقراطية إذًا من هذا المنظور شكلٌ من أشكال الحياة السياسية والاجتماعية يوفر أفضل الظروف للأفراد لتطوير قدراتٍ فريدة ومميزة. ففي الحياة الديمقراطية، يترعرع الأفراد وينمون من خلال «مشاركة كل

(31) يتماثل هذا التباين مع التمييز الاعتيادي بين الفهم «السلبي» للحرية كغياب للقسر والإكراه («أن لا يكون المرء عبدًا لأحد»)، وفهمها «الإيجابي» كالقدرة الفعلية على تحقيق مشروعات الحياة المرتجاة وإنجازها («أن يكون المرء سيد نفسه»). راجع في ذلك مثلاً: Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty,» in: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Galaxy Book; 191. Oxford University Press Paperback (Oxford: Oxford University Press, 1969).

إنسان راشد في تشكيل القيم التي تنظم معيشة الناس معًا»[32]، سواءٌ على المستوى الجزئي (micro) أم الكلي (macro):

- **على المستوى الجزئي**، يتعلق الأمر بدمج الديمقراطية في حياتنا اليومية، مما يجعل الجماعات والأهالي التي نتتمي إليها، سواءٌ منها الأسرية أو المهنية أو الترفيهية أو الدينية، تصبح أكثر ديمقراطية. وتوفر هذه الجماعات الأهلية، إن جرى تنظيمها ديمقراطيًا، الفرصة لممارسة المهارات الديمقراطية (التواصل والتفاوض وحل المشكلات) من خلال العمل معًا للمضي قدمًا في مهمة الجماعة. والمعيار الأساسي لتقويم مستوى ديمقراطية هذه الجماعات هو الدرجة التي يشارك عبرها الأفراد في تشكيل أنشطة الأهالي وتوجيهها والدرجة التي تتفاعل عبرها هذه الجماعات بحريةٍ ومرونة مع الجماعات الأخرى[33].

- **أما على المستوى الكلي**، فإن الديمقراطية تتمثل في تحقيق الجماعة الأهلية من خلال التواصل[34]. ومن ثم نجد ديوي يدعو إلى تحسين ظروف الحوار والنقاش. فالمعايير لتقييم مستوى الديمقراطية على مستوى الممارسات الكلية هي الدرجة التي يتم عبرها إنشاء المصلحة العامة واستدامتها من خلال التواصل الحر.

على المستويين الجزئي والكلي، يدعو ديوي إلى اتباع نهج أكثر تجريبية في الحياة الديمقراطية، مبرزًا أن كلًا من النقاش والعمل، والكلمات والأفعال، أساسيةٌ لمثالية الديمقراطية. ومن هذا المنظور، يعد قلب الديمقراطية السياسية الفصل في الخلافات الاجتماعية من خلال التواصل والنقاش وتبادل وجهات النظر.

---

(32) John Dewey, «Democracy and Educational Administration,» in: Jo Ann Boydston (ed.), *The Later Works, 1925-1953*, Associate textual editors Patricia Baysinger and Barbara Levine; with an Introd. by Sidney Hook, with a new introd. by John Dewey, edited by Joseph Ratner, 17 vols. (Carbondale: Southern Illinois University Press, [1937]; 2008), p. 217.

(33) John Dewey, *The Public and Its Problems* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, [1927]; 1984), p. 327.

(34) Ibid., p. 328.

على خلاف منظور «الديمقراطية الإجرائية»، يؤكد إذًا النهج «الأهلي» بطلان أي مشروع فكري يقتضي تحديد قواعد العدالة من دون الأخذ في الاعتبار الثقافة والتقاليد وطريقة عيش المجتمعات التي يراد لهذه المبادئ أن تطبق فيها. فالنهج الأهلي يستعيض عن المنظور الكانطي «للديمقراطية الإجرائية» بالمنظور الهيغلي «للديمقراطية الجوهرية» كشكلٍ من أشكال الحياة الأخلاقية، أي بوصفها «جماعةً ديمقراطية» مضمنةً فيّ الأخلاق الاجتماعية الملموسة والمشتركة (Sittlichkeit)، في أخلاقياتٍ مشتركة مؤسسة على التسلسل الهرمي للقيم الخاصة بجماعة تاريخية؛ أي ذات طبيعة تخصيصية. ففي مقابل أخلاقيات القواعد، يستعيض أصحاب النهج الأهلي بالأخلاقيات الغائية للمصلحة العامة عند أرسطو - فضلًا عن هيغل - وتصوره للجماعة و«الحياة الطيبة». وتأتي الحجة الأهلية في خلاف الادعاء الكوني لأنصار «الديمقراطية الإجرائية»، بمعنى أنها تقتضي إعادة إدراج الديمقراطية في السياق المحلي المؤسس، حيث يتم تفعيل الحرية الفردية دائمًا في سياقاتٍ محددة[35]، ما دام الفرد يبني نفسه عبر التفاعل، ويقيم خيارات وأحكامًا وفقًا لبيئة اجتماعية وثقافية محددة، وليس فحسب عبر حسابٍ عقلاني منقطع عن العوامل الخارجية كلها. وتعتمد مصالح الفرد وقراراته على علاقاته الاجتماعية، ما دام أنه يتشكل كشخصٍ في داخل جماعة ملموسة وتاريخية وإزاءها. ومن هذه الجذور الاجتماعية والتاريخية والأهلية التي لا محيد عنها بالنسبة إلى الفرد، يتم استخلاص استنتاجاتٍ بشأن تشكيل تصور الرابط الجماعي وحس التبادلية. وتشكل الجمعيات والنقابات والمساجد والكنائس والنوادي وغيرها من المنظمات الأهلية التربة لهذا الشكل من أشكال المشاركة وخلق شعور من المصلحة العامة، ومنح الاتساق للرابط السياسي المواطني، ومنح الفرد القدرة على المشاركة من جديد في الإدارة المحلية وانتعاش انتمائه للمجتمع المدني. فمن غير فاعلية الجماعات المواطنية وممارسة السيادة من لدن كل مواطن، تصبح الديمقراطية التمثيلية مصادرةً لسلطة المواطن؛ مصادرةٌ تعززها وتفاقمها قوى الشركات المتعددة الجنسيات والأسواق المالية. وقد رأينا

---

(35) Michael Walzer, *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat* (New York: Basic Books, 1980), pp. 12-13.

في هذا الصدد أن الدول الإسكندنافية تقوم على أساس هذه الجذور الاجتماعية والتاريخية والأهلية، وتستمد منها قوتها في مواجهة قوى السوق والعولمة الهدامة للرابط الاجتماعي.

من ثم، نتبين من تجسد القيم الديمقراطية الجوهرية في التجارب الإسكندنافية أن ثمن اجتثاث الديمقراطية من السياق المحلي المؤسس لها - كما هو الحال مع جون رولز مثلًا - هو جد مكلف معياريًا، بمعنى أنه افتراضيٌ إلى أبعد الحدود على أرض الواقع: وضعية أصلية افتراضية، وحجاب الجهل، ولغة هجينة مشتركة (Esperanto) بين الفضلاء المتداولين. ولا تستطيع البنائية الرولزية من ثم الإفادة عن أيٍ من عوامل بيئة التفاعل الاجتماعي: من ثقافةٍ أخلاقية مشتركة خاصة، وتقاسُم لغةٍ طبيعية ترخص لمعاني العدالة المشتركة، وتجعل الخطاب ممكنًا. في حين أن الحجاج الأهلي هو أكثر قدرةً على تقديم تصورٍ جوهري للهوية، كما هو الحال مع الهوية الإسكندنافية. ففهمنا لأنفسنا لا يستقيم من دون فهم الفرد كعضوٍ وجزء لا يتجزأ من الأسرة والجماعة والأمة والشعب، وكوريثٍ للتاريخ والثقافة. وحتى عندما يطور رولز في مرحلةٍ ثانية ما يسميه «التوازن الانعكاسي»، إذ يجري تحديد صلاحية المبادئ التي تم اختيارها من خلال مطابقتها لـ «اقتناعاتنا الموزونة»، وهذا ما يسميه بول ريكور «الفهم المسبق الأخلاقي» (Précompréhension éthique) [36] لما هو عادل أو غير عادل، فإن تأريخ الفرد وإدراجه في الجماعة والسياق من شأنه فحسب أن يفسر طبيعة «حس العدالة» الذي يحاجج به رولز. فالحجة الرئيسة للانتقادات الأهلية للديمقراطية الإجرائية هي إذًا «إعادة توطين» **المطلب الديمقراطي من خلال إدراجه ضمن أهليةٍ سياسية جوهرية.**

بذلك، يتبين جليًا أن وجود حقٍ شكلي يعد فارغًا من أي معنى في غياب فهمٍ قوي للديمقراطية، حيث **قضايا العدالة الاجتماعية هي في جوهر الاهتمام وحيث يوجد الفضاء الاجتماعي والاقتصادي ليزدهر الأداء الفردي والتفاعل الاجتماعي.** فأمورٌ مثل الفقر، والتمييز في الفرص التعليمية أو الوظيفية، والبطالة،

(36) Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, l'ordre philosophique (Paris: Ed. du Seuil, 1990).

تجعل من الصعب ممارسة الحقوق السياسية على نحوٍ فاعل. باختصار، إذا اقتصرت النظرية التقليدية على المجال السياسي البحت للتصويت والتمثيلية، فإنها تخفق بالضرورة في أن تأخذ في الاعتبار تأثير عوامل جوهرية موجودة خارج المجال السياسي (من قبيل عدم المساواة) في بناء العملية السياسية، وتخفق من ثم في حماية المساواة السياسية التي تعلنها في مبادئها[37].

كما أن المبادئ الخارجة على الإجراء يمكن أن تتعارض مع الإجراء نفسه الذي سمحت بظهوره. على سبيل المثال، يعتبر ألكسندر مايكل-جون أن الحق في حرية التعبير شرطٌ مسبق من أجل إجراء ديمقراطي سليم[38]. وعلى المنوال نفسه، يعتبر جون هارت إيلي أن بعض الحقوق، بما فيها الحق في السفر بحرية، له ما يبرره ديمقراطيًا لأنه متطلباتٌ أساسية وشروط مسبقة للإجراءات الديمقراطية[39]. وقد دافع كتابٌ آخرون عن الحقوق الاجتماعية بمنحها وضعًا أساسيًا في مقابل الإجراءات الديمقراطية؛ فعندما لا يمتلك المرء الوسائل اللازمة للعيش، فإنه لا يملك «القدرة» المتساوية مع الآخرين للاختيار الحر عندما يحين أوان الذهاب إلى صناديق الاقتراع[40]. ومن هذا المنطلق، تعتبر كارول باتمان أن الحق في راتبٍ أساسي ثابتٌ بسبب دوره الأساسي كشرطٍ مسبق للمشاركة السياسية ولمواطنةٍ ديمقراطية. وبمعنى آخر، الحق في الخصوصية والاستقلالية لاتخاذ القرار شرطان (خارجيان) للحفاظ على المثل الأعلى للأغلبية الديمقراطية. كما يدافع كتابٌ آخرون عن حقوق جوهرية أخرى، من قبيل حرية الدين، استنادًا إلى فكرة أنها قد تكون ضروريةً لعكس الشروط الموضوعية لـ «التعددية المعقولة»[41].

---

(37) Gould, p. 83.

(38) Alexander Meiklejohn, *Political Freedom: The Constitutional Powers of the People*, with a Foreword by Malcolm Pitman Sharp (New York: Harper, 1960).

(39) John Hart Ely, *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980).

(40) Carole Pateman, «Freedom and Democratization: Why Basic Income Is to be Preferred to Basic Capital,» in: Keith Dowding, Jurgen de Wispelaere and Stuart White (eds.), *The Ethics of Stakeholding* (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

(41) Joshua Cohen, «Procedure and Substance in Deliberative Democracy,» in: Seyla Benhabib (dir.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

ما يهمنا استخلاصه هنا ليس مسألةً مادية محض فحسب، أي إنها لا تنحصر في مسألة الفقر - على أهميتها الفائقة - بقدر ما هي مسألةٌ رمزية، تتعلق بـ «المساواة في المنزلة» و«المساواة في الخطاب». بمعنى جعل تلك الأصوات التي جرى تهميشها على مر التاريخ مسموعة، في عملية إدماجٍ ديمقراطية مستمرة وغير منقطعة، سواءٌ بالنسبة إلى الفقراء أم النساء أم المهاجرين أم الأجناس الأقل شأنًا في سياقاتٍ تاريخية معينة أم الأقليات المضطهدة.

يمكن أن نلاحظ ذلك بجلاءٍ في الديمقراطيات الغربية الكبرى المعاصرة، إذ أصبحت معدلات الامتناع عن التصويت الانتخابي عاليةً بشكلٍ متزايد. فحتى عندما يكونون مواطنين[42]، فإن كثيرًا من الأفراد تحولوا إلى مواطنين سلبيين. لذلك نجد أن الديمقراطية الإجرائية تنتصر اليوم، مع تفتيت المجتمع السياسي، والأزمة الأخلاقية المتفاقمة، وارتكاس السياسة. وأفضل وصفٍ يمكن تقديمه بالنسبة إلى الديمقراطية الإجرائية هو نمط «حوكمة»[43] يمكن تكييفها مع أنماط «حكومة»[44] شتى من الشمولية إلى النظام النيوليبرالي إلى الاشتراكية، بينما الديمقراطية الجوهرية متسقةٌ في الأساس مع الليبرالية الاجتماعية القائمة على العدالة الاجتماعية في مفهومها الواسع.

خلاصة القول، تظل حجج المدافعين عن الديمقراطية الإجرائية قوية، ما دامت تفترض رفضها لأي تحديدٍ جوهري لماهية «المصلحة العامة» وتكتفي بأن تكون الطريقة الإجرائية الأصلح لجعل تمتع جميع المواطنين بحقوقهم

---

(42) مع العلم أن «صفة» المواطن هي في أغلب الأحيان قرينةٌ للمشاركة في اللعبة السياسية التي لا يسمح لشرائح واسعة من الأفراد المقيمين في البلد التمتع بها، سواء كانوا عمالة مهاجرة أم لاجئين أم أجانب مقيمين بطريقة غير شرعية، وهي فئاتٌ أصبحت تمثل نسبًا مهمةً في معظم المجتمعات بفعل موجات الهجرة القوية في عقب الحرب العالمية الثانية أو عملية العولمة الجارية على قدم وساق.

(43) «الحوكمة» هي ما تقوم به «الحكومة» من أنشطة تتعلق بالقرارات التي تحدد التوقعات، أو منح السلطة، أو التحقق من الأداء. أي إن الحوكمة فعلٌ وإجراءٌ وتدبير. وعرف البنك الدولي في بداية التسعينيات الحوكمة بـ «الطريقة التي تمارس بها السلطة إدارة موارد البلد الاقتصادية والاجتماعية من أجل التنمية»: World Bank, *Governance and Development* (Washington, DC: World Bank, 1992).

(44) الحكومة هي شكل ممارسة السلطة في المجتمعات، وهي تعني على وجه الخصوص «المؤسسة» التي تمارس السلطة التنفيذية داخل كيانٍ سياسي.

الأساسية ممكنًا. وهذا هو أسلوب التمثيلية الانتخابية التي تمتلك أداة «الرأي العام المشترك»، مع استحالة توافر «الحقيقة» المقبولة بالنسبة إلى الجميع. لكن على عكس ما دافع عنه المنظرون الليبراليون المعاصرون (خصوصًا رولز وهبرماس)، فإن الاقتضاء الأصلي للشرط الديمقراطي لا يمكن اختزاله في أحقية البعد الإجرائي على البعد الجوهري الذي ينظر إليه على أنه مميزٌ للفكر الرجعي القروسطي. ففكرة «المصلحة العامة» و«الحياة الجيدة» التي نظر لها أفلاطون وأرسطو وتوما الأكويني، لا يمكن صرفها بجرة قلم. والأدلة الليبرالية على أن الدولة الأبوية أو التعسفية غير قادرةٍ على تعريف السعادة البشرية بدلًا من الناس أنفسهم تظل قائمة. ويكفي في هذا الشأن أن نحيل إلى كانط الذي جعل من السعي وراء السعادة مثاليةً عليا. فالدولة التي تعتزم تحديد سعادة رعاياها من دون مشورتهم، وعوضًا عنهم، هي دولةٌ «أبوية»، أو دولة «شمولية ناعمة». ومن ثم فإنه من غير المعقول أن تنتهك حرية كل واحدٍ في تحديد فكرته الخاصة عن السعادة. والفرق بين ما هو جيدٌ من وجهة النظر الجوهرية وما هو جيدٌ من وجهة النظر الإجرائية هو في جوهر التناقضات الداخلية لمنطق الديمقراطية.

في حين تظل إشكالية الديمقراطية هذه في أسسها الإجرائية المحضة أو في تجلياتها الجوهرية الأهلية مطروحةً بحدةٍ لا تستوفيها أغلب المقاربات بشكلٍ مرض، نجد في الفكر العربي المعاصر مساهمة بارزة قد تصدى لها باكرًا وأجزل فيها.

## رابعًا: الديمقراطية الجوهرية في فكر طه حسين

«قال الطالب الفتى لأستاذه الشيخ: قرأت في بعض الكتب أن المنصور قال لبعض قواده: صدق الذي قال: أجع كلبك يتبعك، وسمنه يأكلك. فقال له أبو العباس الطوسي: أما تخشى يا أمير المؤمنين إن أجعته أن يلوح له غيرك برغيفٍ فيتبعه ويدعك. قال الأستاذ الشيخ لتلميذه الفتى: عفا الله عن المنصور وجليسه! فقد شبها الناس بالكلاب، والله عز وجل يقول: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم علىٰ كثيرٍ ممن خلقنا تفضيلًا﴾ (الإسراء: 70). قال الطالب الفتى لأستاذه الشيخ: لو أن المنصور الذي ضرب الكلب مثلًا لرعيته وضع الأسد موضع الكلب، فكيف كان يقول؟ قال

الأستاذ الشيخ لتلميذه الفتى: كان يقول: أجع أسدك يأكلك، وكان ذلك أحرى أن يغير رأيه في الرعية وسياسته لها، فيقيم الأمر بينه وبين المسلمين على الهيبة والحب، لا على الازدراء والإغراء. قال الطالب الفتى لأستاذه الشيخ: لو أن المنصور الذي ضرب الكلب مثلًا لرعيته لم يشبه رعيته بالكلاب ولا بالأسود، وإنما أخذها كما خلقها الله ناسًا من الناس، فكيف كان يقول؟ قال الأستاذ الشيخ لتلميذه الفتى: كان يقول: أنصف شعبك يحببك. قال الطالب الفتى لأستاذه الشيخ: كيف يسمى الشعب رعيةً وقد أصبح مصدر السلطات بنص الدستور؟ قال الأستاذ الشيخ لتلميذه الفتى: هو رعية نفسه بعد أن صار السلطان إليه، وما أكثر الكلمات العتيقة التي تفقد معانيها الأولى وتستبقيها الشعوب مع ذلك لتدل بها على معانٍ جديدة، فينشأ عن ذلك كثير من التخليط! قال الطالب الفتى لأستاذه الشيخ: وتصدق أن الشعب يعتقد أنه سيد نفسه، وأنه مصدر السلطات وأنه بذلك هو الراعي، وهو الرعية؟ قال الأستاذ الشيخ لتلميذه الفتى: بذلك يحدثه الدستور، وهو إن لم يصدق الدستور اليوم، فقد يصدقه غدًا».

طه حسين[45]

يؤصل العميد طه حسين هنا بشكلٍ محكم لترابط الديمقراطية الإجرائية بمآلاتها القيمية الجوهرية عبر استعارة الأبعاد المتراكبة للديمقراطية في أشكال حكم شتى، حين يعرض مثلًا لحكاياتٍ رمزية مترابطة توجز مستويات تمثل العلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ إذ ينتقل هذا الأخير - وفقًا لمستويات وعي الحاكم المستبد - من درجة الكلب إلى درجة الأسد إلى درجة الإنسان ليصل أخيرًا إلى درجة المواطن. وينتهي طه حسين بذلك إلى أن حكم القانون والدستور يمثل أسمى ما يمكن التطلع إليه، لكن هذا من وجهة نظر الحاكم فحسب، وليس على الإطلاق. ففي مواضع عديدةٍ من كتاب **الديمقراطية**، يؤكد العميد الأبعاد الجوهرية (الاقتصادية والاجتماعية) للديمقراطية، بقوله مثلًا: «فالديمقراطية في تاريخها القديم كانت نظامًا اجتماعيًا اقتصاديًا قبل أن تكون نظامًا سياسيًا، والواقع أن اليونان الذين هم أول من أهدى النظام الديمقراطي إلى العالم، الواقع أن اليونان عندما فكروا في النظام ... لم يريدوا به إصلاح نظم الحكم وحدها، ولكنهم أرادوا أن يصلحوا به قبل كل شيء نظم الحياة الاجتماعية، ونظم الحياة الاقتصادية، واتخذوا السياسة كما ينبغي أن تتخذ دائمًا على أنها وسيلة لا غاية،

---

(45) طه حسين، **جنة الشوك** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، [1945]؛ 2013)، ص 36-37.

واتخذوا نظام الحكم على أنه الأداة لإصلاح بعض الأغلاط أو بعض السوء الذي كان يفسد الحياة الاقتصادية في ذلك الوقت ... فمن أهم أسباب الثورة في أثينا التي مكنت سولون من أن يضع أول نظام ديمقراطي عرفه اليونان، من أهم هذه الأسباب فساد الحياة الاجتماعية: تحكم الأرستقراطية في الشعب، تحكم الأغنياء بالفقراء، تحكم القوي في الضعيف؛ هذه الأشياء التي كانت مصدر شقاءٍ لجمهرة الأثينيين هي التي دعت إلى أن تثور الجماعة الأثينية، وإلى أن يوكل إلى سولون وضع أول نظام ديمقراطي؛ والعلاج الذى اقترحه لإصلاح الحال كان علاجًا أكثر يتصل بالحياة الاجتماعية والاقتصادية، إلا في الطور الأخير من أطواره، فسولون ألغى الديون، وحرر الأرض كما كان يقول في بعض شعره، ثم هو في الوقت نفسه منع بيع المدين في سبيل أداء الدين، كما قيد نظام حبس المدين في سبيل أداء الدين»[46].

بتعبيرٍ آخر، يؤكد العميد طه حسين هذه النظرة الغائية النتائجية للديمقراطية من حيث ربطه إياها بجوهرها (العدل) أكثر منه بشكلها (الإجراء السياسي): «فالذين يقولون: إن الديمقراطية نظامٌ سياسي قبل كل شيء، وأن هذا النظام السياسي هو الذي أتاح التفكير في الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، أظن أنهم يسرفون على أنفسهم ويسرفون على التاريخ ... الواقع أن كل نظامٍ من النظم يتصل بحياة الجماعة لا قيمة له ولا خير فيه إذا لم يكن الغرض الذي يرمي إليه هو **تحقيق العدل** أو **محاولة تحقيق العدل**، سواءٌ كان تحقيق العدل هذا شيئًا واقعيًا بالفعل، أم غرضًا يرمي إليه الذين يضعون النظم ويدعون إلى الإصلاح»[47]. ويضع طه حسين بذلك يده على مكمن جوهر الديمقراطية: العدل والمساواة بين الجميع بإنصاف، ليس شكليًا فحسب، وإنما أيضًا على مستويات اقتصادية وعلى مستويات تحقيق الإنسان الذات وفقًا لمثله العليا: «هذه المساواة تأتي عندما يكون العدل الاجتماعي محققًا بأدق ما يمكن أن يتحقق به العدل الاجتماعي، فلا يجوع إنسانٌ ليشبع إنسان أخر، أو ليشبع إنسانٌ ليجوع إنسانٌ آخر. ولا يتاح لأبي

---

(46) حسين، **الديمقراطية**، ص 142.

(47) المرجع نفسه، ص 143.

العلاء أن يقول غنى زيد يكون بفقر عمرو. هذا النوع من المساواة لم يتحقق ولم تصل الديمقراطية يومًا ما إلى تحقيقه، ولا أشك في أن المثل الأعلى في العدل، المثل الأعلى للحياة الاجتماعية الصالحة، يقتضي أن يتساوى الناس هذا النوع من المساواة، وألا يوجد بين الناس من ينعم على حينٍ يشقى قومٌ آخرون، أو من يشقى على حينٍ ينعم قومٌ آخرون. وإذن فالديمقراطية ليست شيئًا مجتمعيًا يمكن أن نتصوره. ونقول إنه قد تحقق بالفعل، فيمكننا أن نقضي عليه بأنه حسنٌ أو رديء، وإنما الديمقراطية قبل كل شيء طموحٌ إلى المثل العليا يسعى الناس في سبيلها ما وسعهم السعي، يحققون منها شيئًا ولكنهم لا يصلون إلى أن يحققوها كاملةً إلا إذا كان قد قدر للإنسان أن يحقق مثله العليا كاملة»[48].

هنا تكمن الطبيعة التطورية للديمقراطية التي تقوم على المسافة الفارقة بين «ما عليه الديمقراطية» و«ما ينبغي أن تكون عليه»، وهي «مسافةٌ كامنة» (بمفهوم عالم النفس الاجتماعي السوفياتي ليف فيغوتسكي) تجعل القدرة على التطور والارتقاء ممكنة: «الديمقراطية من أخص ما تمتاز به أنها شيءٌ قابلٌ للنمو، قابلٌ للتطور المستمر لا يمكن أن ينتهي ولا أن يصل إلى غايةٍ لا تتعداها؛ فإذا فرضنا أن بلدًا من البلاد وصل إلى نوعٍ من الرقي عظيمٍ جدًا في تحقيق العدل الاجتماعي، فيجب أن نثق منذ الآن بأن هذا البلد لن يطمئن ولن يعتقد أنه قد وصل إلى غايته ولن يعتقد بأنه قد أرضى حاجته إلى العدل الاجتماعي، ذلك لسببٍ بسيط هو أن حاجة من عاش لا تنقضي؛ وأن المثل العليا تسبقنا دائمًا وتجري أمامنا ومهما نسرع في طلبها فلن نبلغها؛ فنحن إذن في سعيٍ متصل في سبيل هذه المثل، ونحن إذن في سعيٍ متصل في سبيل تحقيق العدل الاجتماعي، ونحن قد نحقق من هذا العدل الاجتماعي الشيء الكثير، ولكنا لا نبلغ منه طورًا إلا طمعنا في طورٍ أرقى منه، ولن نصل إلى منزلةٍ إلا طمعنا في منزلةٍ أرقى منها»[49].

من ثم، الديمقراطية الحقيقية هي ديمقراطيةٌ تضمن مبتغى كل فردٍ في المجتمع، ما يمكن إيجازه في قيم العدالة من حرية ومساواة وقدرةٍ على تحقيق

---

(48) المرجع نفسه، ص 147-148.

(49) المرجع نفسه، ص 148.

الذات؛ فهي إذًا ترتبط بهذه القيم في جوهرها أكثر مما ترتبط بمؤسساتٍ أو بقوانين مجردة: «الذي حصل إلى الآن هو أنه قيل لهذه الكثرة، كثرة الشعب، أن لها حقوقًا في أن تكون أمةً عزيزة مستقلة ذات سيادة، وأن مظاهر هذا الاستقلال، وهذه القوة، وهذه السيادة هو الانتخاب والبرلمان، وهذا النوع من نظم الحكم؛ وأنسى الذين قالوا للشعب هذا، نسوا شيئًا بسيطًا جدًا، وهو أن الدستور والبرلمان ونظام الحكم على النحو الذي نعرفه ليس في نفسه غايةً وإنما وسيلة؛ وأؤكد لكم أنه لا يعنيني مطلقًا أن يوجد برلمان ولا حكومة برلمانية بقدر ما يعنيني أن أستمتع بالحياة كما ينبغي أن أستمتع بالحياة الهانئة، التي أجنب فيها الشقاء بمقدار ما يستطيع الناس أن يتجنبوا الشقاء؛ فإذا لم يصل البرلمان تصل الحكومة البرلمانية، وبعبارة أصح: إذا لم تستطع الديمقراطية أن تمكنني من الحرية العزيزة فلست في حاجةٍ إلى البرلمان ولا إلى الحكومة البرلمانية»[50]. وهذا ما يجرنا إلى الطبيعة الأخلاقية بامتيازٍ للديمقراطية: «فالديمقراطية الحقيقية: يجب أن تكون خلقًا، وخلقًا شائعًا بين الناس جميعًا بين المواطنين جميعًا، بمعنى أن كل مواطنٍ يجب أن يكون مؤمنًا في ما بينه وبين نفسه إذا خلا إلى نفسه ولم يشعر بأن أحدًا يراقبه، يجب أن يكون مؤمنًا بأنه مساوٍ لمواطنه في حقوقه وواجباته، وبأنه لا ينبغي أن يستأثر من دون مواطنيه، وبأنه لا ينبغي أن يكذب على مواطنيه، وإذا تحدث إليهم فيزعم أنه مؤمنٌ بالمساواة، فإذا خلا إلى نفسه أو إلى شياطينه سخر بالمساواة وبالمواطنين جميعًا. هذا الخلق، الخلق الديمقراطي الذي هو الشرط الأساسي للديمقراطية الصحيحة»[51]. وكأننا هنا بتوصيفٍ دقيق لواقع الحال في البلاد الإسكندنافية الذي عرضناه آنفًا.

لا يفوت العميد طه حسين أن يبرز تمايز أشكال العناية التي تنطوي عليها الترتيبات الديمقراطية المختلفة، حتى قبل أن تقوم هذه الترتيبات المعاصرة في البلاد الغربية المتقدمة، وقبل أن يتحدث جون رولز عن هذه التباينات والتمايزات بنصف قرن من الزمان: «ولكن هنا نوعان من العناية بالشعب. هناك العناية

(50) المرجع نفسه، ص 150-151.

(51) المرجع نفسه، ص 152.

بالشعب التي هي أشبه بعناية المالك بماشيته، فصاحب البقر والجاموس يعتني ببقره وجاموسه عنايةً هائلة، ويعنيه كل العناية أن تكون صحة ماشيته جيدةً جدًا، وإذا مرضت ماشيته ضاق بهذا وشقى شقاءً شديدًا، ذلك لأنه يستغل هذه الماشية، ولأن حياته موقوفةٌ على أن تكون الحيوانات جيدة الصحة قادرةٌ على أن تؤدي له ما يطلب إليها مهما يكن هذا الذي يطلبه. وهناك عنايةٌ أخرى بالشعب؛ هناك العناية التي تأتي من أن الذين يطلبون العناية بالشعب لا يريدون استغلاله ولا يعنون به ليؤدي إليهم ما يطلبونه، وإنما يعنون به لأن العناية حقٌ للشعب ولأنهم وجدوا ليؤدوا هذه العناية، فإذا لم يؤدوا له هذا الحق لم يكونوا آثمين أمام ضمائرهم وأمام أخلاقهم وأمام الله فحسب، ولكنهم يكونون آثمين أمام الشعب أيضًا، وأصبح من حقه أن يعاقبهم ويسألهم لماذا لم يؤدوا إليه هذا الحق. من المؤكد أن الماشية لا تستطيع أن تعاقب صاحبها إذا لم يعن بها، ولكن من الحق أن الشعب الحر يعاقب الدولة إذا لم تؤد حقه من العناية»[52].

خلاصة القول إن الديمقراطية الإجرائية في فكر العميد طه حسين تظل شرطًا إلزاميًا ولا محيد عنه، ولا يمكن الطعن فيه مهما كانت اختلالاتها بينة، سوى ما يكون من داخل «الإجراء» نفسه: «فنحن لا نفهم الديمقراطية على وجهها، ولو قد فهمناها على وجهها لجنبنا أنفسنا كثيرًا من الخطل ولجنبنا أمتنا كثيرًا من السخف أيضًا. فأمور الشعب في الديمقراطية يجب أن ترد إلى الشعب، ولكنها ترد إلى الشعب في نظام دقيق رسمه الدستور؛ فالشعب لا يعالج مشكلاته بنفسه وإنما يعالجها بواسطة هؤلاء النواب والشيوخ الذين يختارهم لذلك. والشعب إذا صوت في الانتخاب فقد حقق سلطانه وأدى واجبه، وعلى شيوخه ونوابه ووزرائه أن يؤدوا ما عليهم من الواجب بعد ذلك. وليس يعنيني أن يكون الشيوخ والنواب أكفاء أو غير أكفاء، فإن انتخابهم اعترافٌ بكفايتهم، والشعب مسؤولٌ أمام نفسه عن خطئهم لأنه هو الذي اختارهم وكلاء عنه. ومن حقه أن يظهر سخطه عليهم وتبرمه بهم حتى تضطر الحكومة إلى استفتائه من جديد»[53].

(52) المرجع نفسه، ص 152-153.

(53) المرجع نفسه، ص 196-197.

وإن كان مبدأ الربط بين الإجراء والقيم الديمقراطية يبدو جليًا من خلال هذه القراءة السابقة لزمانها، مثلما تبين من قبل بجلاءٍ من خلال عرض التجارب الإسكندنافية، فإن إشكالية الربط والتجسير تظل مطروحةً دونما إجاباتٍ مسوغة.

## خامسًا: إشكالية التجسير بين الديمقراطية الإجرائية والديمقراطية الجوهرية

«الديمقراطية هي ذئبان وحملٌ يقترعان بشأن ما سيكون على طاولة الغداء. والحرية هي حملٌ مسلح بشكلٍ جيد للطعن في نتيجة الاقتراع».

[منسوبة إلى] بنجامين فرانكلين

يقتضي الانتقال من الديمقراطية الإجرائية إلى الديمقراطية الجوهرية أن يقترع الناس، وأن تحترم أصواتهم وإرادتهم (الشق الإجرائي)، وأن يجنوا الثمار الاجتماعية والاقتصادية لمساهمتهم المواطنية (الشق الجوهري). ولذلك يمكن أن يتم إرساء الديمقراطية الشكلية أو الإجرائية مع الحد الأدنى من نسبة إقبال الناخبين، في حين يستلزم إرساء أسس الديمقراطية الجوهرية أعلى نسبةٍ من مشاركة المواطنين.

هذا التمييز بين الديمقراطية الإجرائية والديمقراطية الجوهرية ليس متناقضًا في حد ذاته، بقدر ما هو في الواقع تمييزٌ بين فهم «موسعٍ» (Extensive) للديمقراطية في مقابل فهم «متكاثف» (Intensive) لها. وبعبارةٍ أخرى، الديمقراطية الإجرائية شرطٌ ضروري، لكنه غير كافٍ من أجل الديمقراطية الجوهرية. ويمكن التعبير عن تكامل الديمقراطية الإجرائية والديمقراطية الجوهرية عبر منظور تكامل العقلانية في المسبق الأولي (ex ante) وفي اللاحق البعدي (ex post) وعدم تعارضهما.

يمكن التعبير عن هذا التكامل بشكلٍ أكثر تفصيلًا. فالديمقراطيون الإجرائيون يرون أن الديمقراطية قيمةٌ في حد ذاتها بقدر ما تعامل الأفراد بإنصاف؛ إذ «تكتسي النتائج الشرعية كونها نتائج الإجراء»[54]. في حين يعتقد الديمقراطيون الجوهريون

(54) Christiano, p. 35.

أن الديمقراطية تكتسي قيمةً لأن «الإجراءات الديمقراطية هي - مع أخذ الأمور كلها في الاعتبار - أفضل وسيلة لإرساء أو تحقيق ما تتطلبه العدالة»[55]. ولأن الإجراءات الديمقراطية تكتسي قيمةً بطريقةٍ جوهرية، علينا أن نقوم نجاعة الإجراءات الديمقراطية وفقًا لمقياسٍ معياري[56]. ومن ثم، فإن «الحدود» على سلطة الأغلبية تبدو ملائمة عندما تصل الأغلبية إلى نتائج يعتقد الديمقراطيون الجوهريون أنها معيبةٌ بشكلٍ كبير، على سبيل المثال، على أساس جعل السلطة دولةً بين أفراد المجتمع قاطبةً وليس ضمن أوليغارشية معينةٍ فحسب، أو على أساس العدل، أو على أساس الخير، أو المصلحة العامة. وحين أورد توماس جيفرسون في «ملاحظات عن ولاية فرجينيا» مقولته الشهيرة: «إن الاستبداد الانتخابي لم يكن الحكومة التي قاتلنا من أجلها»[57]، أعرب عن اعتقاده - شأنه شأن المنظرين الديمقراطيين من بعده - أن حكم الطغيان حتى لو كان منتخبًا من خلال إجراءاتٍ ديمقراطية كاملة، فهو غير شرعي. وفي الواقع، إن واحدةً من أشد الانتقادات للديمقراطية أنها على ما يبدو تسمح بمثل هذا النوع من الانتقال غير المريح للسلطة[58].

إن كانت نظرية الديمقراطية قد أكدت تقليديًا أهمية الإجراء بدلًا من الحقوق الفردية، فإن هذا الاهتمام شبه-الحصري بالإجراء يتجاهل تبريراتٍ أساسية توجد في قلب مفهوم الاستقلالية. فقيم الحرية والمساواة والتماسك الاجتماعي تقدم المسوغات الضمنية للعملية الديمقراطية، وينبغي أن ينظر إليها على أنها القيم الأساسية للديمقراطية. ولا يمكن لأي نظريةٍ بديلة من الديمقراطية أن ترتكز حصريًا على نتائج الإجراءات الديمقراطية، وأن تكون سياسيةً خالصة، بل ينبغي أن تعتمد على معيارٍ شامل للعدالة التي من شأنها ترشيد الديمقراطية. وتحول

(55) Ibid., p. 181.

(56) Ronald Dworkin, *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), p. 34.

(57) Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia* (Richmond, VA: J. W. Randolph, 1853), p. 195.

(58) Elaine Spitz, *Majority Rule*, Chatham House Series on Change in American Politics (Chatham, NJ: Chatham House, 1984), p. xi.

هذه المقاربة التركيز في النظرية الديمقراطية من الإجراء المحايد بالنسبة إلى القيم إلى مقاربةٍ أخلاقية للقيم الديمقراطية. ويختلف هذا التصور جذريًا عن النظريات الإجرائية من حيث إنه يعتبر أن «منزلة» المواطن أكثر أهميةً بكثيرٍ من «دوره» في العملية الديمقراطية.

عبر هذا الوصل مع التقليد الإجرائي من أجل تطوير نظرية جوهرية للقيم الديمقراطية، نسعى في هذا الكتاب للابتعاد قدر المستطاع عن التعريف التوافقي المعتاد للديمقراطية كون المواطنين يقرون القوانين المشروعة من خلال مشاركتهم في الإجراءات الديمقراطية، والتأكيد على «القيم» التي لا ينفي أن بعض «الإجراءات» تظل شروطًا مسبقة حتمية للديمقراطيات المشروعة. وتؤكد مقاربتنا ببساطةٍ أن الإجراءات الديمقراطية ينبغي أن تستند إلى نظرية أشمل للديمقراطية تحوي القيم الليبرالية الجلية، أي القيم التي تركز على الوضع القانوني للمواطنين كأفراد أحرار مستقلين (Self-rulers). وهذه القيم لا تثبت الإجراءات الديمقراطية فحسب، وإنما يمكن أيضًا أن تستخدم لتقويم التدابير السياسية الناتجة من هذه الإجراءات من وجهة نظر المثالية الديمقراطية. ولذلك، فإن اعتماد نتائج ديمقراطية معينة تتسق مع هذه القيم الأساسية شرطٌ ضروري للديمقراطيات المشروعة. ويعد الوضع السيادي والمستقل للمواطن وقدرته على اختيار طريقته في الحياة وتمثله لاحترام الذات جميعها من هذا المنظور أبعادًا أكثر جوهرية من قدرته المحددة على المشاركة في الإجراء الديمقراطي.

يتعلق الأمر بتأويلٍ معين للنظرية الرولزية بأسرها. فعلى الرغم من أن الفيلسوف الأميركي يحيد في الظاهر عن وجهة النظر «الشاملة» (Comprehensive) للعدالة ويعتمد تصورًا سياسيًا للعدالة (وللفرد، انطلاقًا من التأويل السياسي لفكرة المواطنين الأحرار والمتساوين)، فإنه يستمر ضمنيًا – من وجهة نظرنا – في التركيز على القيم الجوهرية، على عكس القراءة التعاقدية التقليدية. ففي كتابه **العدالة إنصافًا** على وجه الخصوص، يصوغ رولز هذه المقاربة الجوهرية بشكلٍ أكثر وضوحًا. فقيم العدالة هذه ضمنية في المؤسسات الديمقراطية المقبولة عمومًا

باسم سيادة القانون وحرية التعبير، كما أنها تشكل عناصر الديمقراطية المثالية[59]، أي «حكومة الشعب، من الشعب، وإلى الشعب»[60]. وإن كان التفسير الذي يقترحه تقليديًا منظرو الديمقراطية لمصطلح «لحكم الشعب» يحمل التركيز على كلمة «الحكومة» من دون التوقف كثيرًا عما يعني مفهوم «الشعب». فهذا يطرح أيضًا إشكالية الفرد/ المواطن الحر والمستقل داخل زخم «الشعب»؛ على اعتبار أن وضع الفرد السيادي يعني إجمالًا قدرته على المشاركة - بوصفه مواطنًا - في إجراءات صنع القرار السياسي. كما يعني أيضًا أن التدابير السياسية العامة الناتجة من الإجراءات الديمقراطية لا تعرض هذا الوضع للخطر. فالتأكيد مثلًا على أن الشعب ليس ديمقراطيًا لا ينزع عنه صفة «شعب»؛ إذ يمكن تمامًا لشعب يحكمه مستبدٌ أو دكتاتور أن يكون لديه بالتأكيد هوية وطنية أو عرقية «بوصفه شعبًا». لكن من وجهة النظر الاجتماعية، هذه الشروط ليست معيارية. فما المطلوب إذًا كي يكون الشعب ديمقراطيًا[61]؟ يمكن للمرء أن يفهم فكرة أن الحكومة هي «حكومة الشعب» بوصفها مطالبة متعلقة بالسلطة. ففكرة الحكومة «بـ» الشعب تشير إلى أن إكراه الدولة يجب أن يمتثل، بعد تنفيذ الإجراءات الملائمة، إلى دور الشعب في صنع القرار. بيد أن الإجراء لا يمكنه مع ذلك بمفرده حماية وضع المواطن المستقل، بل ينبغي أيضًا أن تكون الحكومة «من أجل» الشعب؛ أي أن سياسات الحكومة نفسها يجب أن تنعكس على الوضع القانوني للمواطنين لأنها المصدر النهائي للسلطة، مع احترام مصالحهم وضمان أن الإكراه من لدن الدولة لا يعاملهم بطريقة تهدد هذا الوضع. وفكرة أن السلطة الديمقراطية تأتي من الشعب وأنها يلزمها أيضًا احترام وضع أفرادها بوصفهم مواطنين هي السبيل إلى ربط نظرية الديمقراطية بنظرية العدالة. ففهم المثالية الديمقراطية على أنها محددةٌ

---

(59) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

(60) هذا هو التعريف الشهير للديمقراطية الذي أدلى به أبراهام لنكولن في خطاب جيتيسبورغ (Gettysburg Address) Abraham Lincoln, «The Gettysburg Address (Gettysburg, Pennsylvania, November: 19, 1863),» Abraham Lincoln Online, Speeches and Writings, at: http://bit.ly/1bFJewr.

(61) لهذا السؤال آثارٌ في الشرعية الديمقراطية يناقشها مثلًا: Rogers M. Smith, *Stories of Peoplehood: The Politics and Morals of Political Membership* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003).

جوهريًا بالقيم الديمقراطية يؤدي إلى النظر في التبرير وحدود الإكراه المشروعة في المجتمع السياسي، حيث تؤدي القيم الأساسية للديمقراطية دورًا مركزيًا في المناقشات بشأن هذه الجوانب من إكراه الدولة.

بعد أن بينا أن النظرية الجوهرية للديمقراطية تحترم وضع المواطن الحر والمستقل، أصبح ممكنًا تحديد القيم الأساسية لهذه النظرية وآثارها، سواءٌ منها الإجرائية أم الجوهرية؛ لأنه على عكس النهج الإجرائي للديمقراطية، يوجد معيارٌ مستقل لتقويم الشرعية الديمقراطية: تأسيس «القيم الأساسية» لنظرية العدالة. وهذه القيم الثلاث هي بنظرنا: الحرية والمساواة والاندماج الاجتماعي، ومن شأنها أن تفترض ضمنيًا مجموعةً من المثل العليا السياسية التي ليست ديمقراطيةً بشكلٍ واضح. والهدف هنا هو تطوير فهم شامل لهذه القيم المؤسسة لنظرية العدالة، مع التركيز تحديدًا على معانيها الديمقراطية عبر وساطة النموذج الإسكندنافي الذي عرضنا له بالتفصيل في القسم الأول. فكلٌ من هذه القيم يجري تفسيرها للتعبير عن بعض الجوانب المثالية للمواطنة الديمقراطية المشتركة، كما أن تحقيق المثالية الديمقراطية، كما هي مصوغةٌ من خلال قيمها الأساسية، هي مسألة درجات.

المسألة إذًا أكثر تعقيدًا مما ينبثق من أغلب المقاربات التبسيطية التي تربط اعتياديًا وبشكلٍ شبه تلقائي بين الديمقراطية الجوهرية والديمقراطية التشاركية؛ إذ ليس من المستغرب حالما نتحدث عن «الديمقراطية» أن يجري ربطها بديهيًا بمفهوم «المشاركة». فعلى سبيل المثال، نجد ضمن الكتابات العلمية باللغة الإنكليزية على محرك غوغل الأكاديمي[62] من بين 2.350.000 نص يتضمن كلمة «ديمقراطية» (Democracy)، أن هناك 2.100.000 نص يتضمن أيضًا كلمة «مشاركة» (Participation) (أي بنسبة 90 في المئة، بمعنى تسعة نصوص من أصل عشرة!)[63].

---

(62) محرك غوغل الأكاديمي (Google Scholar) قاعدة بيانات علمية من شركة غوغل، عبارة عن خدمة للبحث حصرًا في مادة البحث العلمي المحكمة (المقالات العلمية، وأطروحات الدكتوراه، والكتب والاقتباسات العلمية ...)، وليس في الشبكة بأسرها. وتعد هذه الخدمة التي بدأت في أواخر عام 2004 إحدى أهم ثلاث قواعد جردٍ وتصنيفٍ للمقالات العلمية في العالم إلى جانب كلٍ من (/Web of Science Thomson Reuters) و(Scopus/Elsevier).

(63) Accessed on October 2015, at: http://scholar.google.com.

وعلاوةً على ذلك، عند القيام ببحثٍ عكسي، أي حين ننطلق من النصوص التي تحتوي على كلمة «مشاركة»، فمن بين قائمة 3.340.000 نص نحصل عليها، هناك أيضًا ما يقارب الثلثين؛ أي 2.080.000 نص (62 في المئة من المجموع) تحتوي أيضًا على كلمة «ديمقراطية»[64]. وهذا الاقتران والتمازج هو أيضًا أمرٌ شائع في الخطاب السياسي أو لدى المثقفين. فعندما يدافع المنتخبون أو الحركات الاجتماعية عن المشاركة، فإنهم يفعلون ذلك عادةً باسم الديمقراطية وباسم العمل على تحقيقها أو توسيعها. ومن هذا المنظور، تروم المشاركة تحقيق «ديمقراطية قوية»[65]، وأن تقدم إليها «روحًا جديدة»[66]، أو «دمقرطة الديمقراطية»[67]. ومفهوم الديمقراطية الذي ينبثق من هذه الرؤى هو مفهوم ديمقراطيةٍ «غنية» في مقابل الديمقراطية «الفقيرة» أو «الرقيقة»[68]؛ في حين أنه لا يتم عمومًا تجلية التزامن أو التواصل بين الديمقراطية والمشاركة، بمعنى كيف أن الديمقراطية التشاركية تشكل شكلًا بديلًا أو موسعًا للديمقراطية، من شأنه أن يعوض الشكل التمثيلي الإجرائي أو يعززه، أو ببساطةٍ كيف من شأنه أن يطعم جذع الديمقراطية التمثيلية بعناصر تشاركية من دون مساءلتها جوهريًا.

ينبغي لنا هنا التمييز بين المشاركة الحقيقية التي تكشف عن الإرادة الحقيقية للشعب وتعطيه وزنًا في الاختيارات العامة وبين المشاركة المخادعة التي تعرض فيها الديمقراطية لأغراض دعائية، لكن أصوات الناس يتم تجاهلها أو التلاعب بها. وفي هذا الصدد، يصنف «مقياس أرنشتاين»[69] الأشكال المختلفة من المشاركة على أساس بعدٍ واحد: درجة الديمقراطية. فالأشكال غير الديمقراطية تصنف في أسفل السلم، والأشكال الأكثر ديمقراطية أعلاه. وتنطوي هذه المقاربات على

---

(64) Ibid.

(65) Barber, *Strong Democracy*.

(66) Loïc Blondiaux, *Le Nouvel esprit de la démocratie: Actualité de la démocratie participative*, la république des idées (Paris: La République des idées; Seuil, 2008).

(67) Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*, Reinventing Social Emancipation; 1 (London; New York: Verso, 2005).

(68) Barber, *Strong Democracy*.

(69) Sherry R. Arnstein, «A Ladder of Citizen Participation,» *Journal of the American Institute of Planners*, vol. 35, no. 4 (1969), pp. 216-224.

مضمونٍ اجتماعي قوي؛ إذ يفترض أن المشاركة يمكن أن توفر فرصًا للفئات المحرومة اجتماعيًا أو الأفراد الذين يكونون مهمشين في النظام الديمقراطي العادي.

تجدر الإشارة إلى أن التيار المهيمن في العلوم السياسية كان دائمًا وجسًا من المشاركة، التي يعتبرها غير ضرورية أو حتى خطرًا على الديمقراطية. ففي نظرية جوزف شومبيتر على سبيل المثال[70]، الشكل الوحيد للمشاركة الضرورية للديمقراطية هو الانتخابات (ومع ذلك، فحتى النسبة العالية من الامتناع عن الاقتراع لا تعوق العملية الديمقراطية من هذا المنظور). وعلى المنوال نفسه، انتقد العديد من الكتاب فكرة «المواطن الكلي» الذي يشارك بشكلٍ دائم في الشؤون العامة[71]، في حين اعتبر آخرون أن المستوى العالي من الثقافة المدنية لا يعني التدخل المباشر للمواطنين في الشأن العام[72]. فلا تظهر المشاركة ههنا كعلاجٍ لضعف الديمقراطية، بل على العكس تظهر بمنزلة الحمى التي تكشف عن وضعٍ غير مريح وتنتهي بإفساد العملية. ويضاف إلى ذلك أن المشاركة وفقًا لهذا المنظور تميل إلى الإفراط في تمثيل «المواطنين النشطين» أو «الأقليات المناضلة» على حساب المواطنين العاديين.

على العكس من ذلك، لا يمكن من منظور الديمقراطية الجوهرية فصل المشاركة عن الديمقراطية. فما يضفي المشروعية على المشاركة ليست مساهمتها في توسيع نطاق الديمقراطية بقدر ما هو قدرتها على حل المشكلات؛ بمعنى إيجاد حلول جديدة وملائمة لم تكن لتوجد دونها. وبهذا المعنى، ليست فضيلة المشاركة اجتماعية فحسب، وإنما هي معرفية أيضًا. فالمشاركة المجتمعية الواسعة قد تسمح بتعبئة جميع أنواع المعارف العادية والممارسات المحلية ووجهات النظر

(70) Schumpeter, *Capitalism.*

(71) Robert A. Dahl, «Hierarchy, Democracy, and Bargaining in Politics and Economics,» in: Heinz Eulau, Samuel J. Eldersveld and Morris Janowitz (eds.), *Political Behavior: A Reader in Theory and Research* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1956).

(72) Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture; Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963).

المختلفة التي تسمح عبر تضافرها بتخصيب الآراء المتبادلة والتعاون والإبداع والمداولة التكاملية. وتندرج هذه المقاربة، خصوصًا ضمن نطاق الفلسفة البراغماتية التي تتصور المشاركة كعملية «تحقيقٍ عام» يسمح بتسليط الضوء على المشكلات وابتكار الحلول[73].

من ثم، فليس التصور «الإجرائي» للمشاركة والتصور «المعرفي» لها متناقضين بالضرورة، بل هما بالأحرى يخدمان جوانب مختلفة (ومتكاملة): قدرة المواطنين على التعبير والتعلم وبناء القدرات. فالتصور الأول يثمن على وجه الخصوص مدخلات العملية التشاركية، فيما يثمن التصور الثاني مخرجاتها.

في هذا الصدد، تعددت منذ سبعينيات القرن الماضي «المقاربات التشاركية» في جميع أنحاء البلاد الديمقراطية، وتمخضت عن إجراءات مبتكرة لها تأثيرات ملموسة في السياسة، من أبرزها:

- **نظام القرعة** (Sortition): ففي عام 1971، جرت إعادة إدخال نظام القرعة في بعض الأنظمة السياسية (في ألمانيا والولايات المتحدة في آنٍ معًا) مع تنظيم هيئات المحلفين المواطنية. في الواقع، كان نظام القرعة يستخدم منذ الأزل في المجتمعات القديمة (مثلًا لدى الإغريق) لاختيار قادتهم. ويعتبر هذا النظام الأساس للديمقراطية الأثينية (لأنه يتعلق بـ«التدخل الإلهي» لتوجيه القرعة): «تحدث الديمقراطية عندما يكون الفقراء الفائزين على خصومهم، حيث يقتلون بعضًا منهم وينفون آخرين، ويقسمون الإدارة والأعباء العمومية بالتساوي بين باقي السكان، ويتم في الأغلب تولية المناصب القضائية بحسب نظام القرعة»[74]. كما نقرأ عند أرسطو في هذا السياق: «طريق القرعة في تخصيص المناصب القضائية هي مؤسسةٌ ديمقراطية. ومبدأ الانتخاب، على العكس من ذلك، هو أوليغارشي»[75].

---

(73) Dewey, *The Public and its Problems.*

(74) Platon, *Oeuvres complètes, La République*, livre VIII (543a-568c), 557a, at: http://bit.ly/1WQ1dGI.

(75) Aristote, *La Politique, Livre VI: De la démocratie et de l'oligrachie. Des trois pouvoirs: législatif, exécutif et judiciaire*, chap. 7, at: http://bit.ly/1VHCxO8.

- **هيئات المحلفين المواطنية** (Citizens' jury): وهي جمعياتٌ موقتة يتم تعيينها بالقرعة أو يجري اختيارها بطريقةٍ أخرى عشوائية (المقاربة في الشارع العام على سبيل المثال) من أجل توجيه القرارات السياسية. وجرى تطوير نموذج المواطنين المحلفين أساسًا في البلدان الأنغلوسكسونية وشمال أوروبا، إذ يتم اختيار مجموعةٍ من خمسة عشر أو عشرين من المواطنين العاديين عن طريق القرعة، ومن ثم إبلاغهم بتفصيلات المشروع أو القرار المزمع اتخاذه، قبل أن يتداولوا في ما بينهم ويأخذوا قرارات. ويستند هذا النموذج إلى منطقٍ تشاوري؛ إذ يقف المواطنون العاديون مع الخبراء، ويتداولون معهم وفي ما بينهم لإصدار رأيٍ قد تتبعه أو لا تتبعه السلطات المختصة. والهدف من ذلك هو تعزيز مشاركة المواطنين في السياسة و/ أو توعية عملية صنع القرار في الحالات المعقدة من خلال استشارة عينة من السكان.

- **الاستطلاع التداولي** (Deliberative opinion poll): هو تكييفٌ للنموذج الديمقراطي يقتضي أن يجمع الناس من جميع أنحاء الدولة في مكانٍ واحد لمناقشة المسائل المتصلة بالمجتمع واتخاذ قرارٍ بشأنها. ومن ثم، يأخذ هذا النموذج مكانه في سياق اتخاذ القرار، على سبيل المثال في ما يخص مشروعات الطرق والسكك الحديد والبنية التحتية، أو إقامة مراكز لمعالجة النفايات، وما إلى ذلك. وجرى استخدام طريقة الاقتراع التداولي مراتٍ عدة في بلدان مختلفة (الدانمارك وأستراليا والولايات المتحدة الأميركية وبريطانيا)، في الأغلب بمشاركةٍ فاعلة لوسائل الإعلام، خصوصًا التلفزيون.

- **الموازنة التشاركية** (Participatory budgeting): ذاع صيتها منذ أن اشتهرت تجربة بورتو أليغري في البرازيل منذ عام 1989 وجالت العالم بأسره. ويستلهم هذا النموذج التجارب الأميركية للديمقراطية المباشرة على مستوى البلديات في القرن التاسع عشر (نيو إنغلاند، فيرمونت، مين... إلخ، ولا سيما تلك التي أعجب بها ألكسي دو توكفيل)، التي كانت تعتبر جمعية المواطنين سياديةً في حين أن السلطات لا تقوم إلا بتنفيذ قراراتها. ويستمد نموذج الميزانية التشاركية من هذا النموذج التاريخي، إذ إن السلطات البلدية تقرر المناقشة العمومية

لجزء من الميزانية، يكون مهمًا في بعض الأحيان، من أجل السماح للمواطنين بالاقتراع مباشرةً على أولويات الاستثمارات في أحيائهم؛ إذ يقررون تخصيص نسبةٍ من ميزانية الجماعة المحلية تسمح لهم بتحديد أولويات مشروعات الإنفاق العام ومناقشتها، وتعطيهم القدرة على اتخاذ قراراتٍ حقيقية بشأن كيفية الإنفاق. وفي الواقع، لا يمكن أن يؤخذ هذا الإجراء على محمل الجد إلا إذا كان قائمًا على الثقة المتبادلة بين الحكومات المحلية والمواطنين، حيث إنه في بعض الحالات عزز استعداد الناس لدفع الضرائب بشكلٍ تطوعي ودونما قسرٍ أو إكراه. ويجري من ثم نقل جزء من القرار مباشرةً إلى المواطنين الذين يتداولون في ما بينهم.

في المحصلة، من شأن هذه الإجراءات الديمقراطية وغيرها أن تساهم في إرساء سياقات الربط بين الإجراء والقيم، من خلال حث المواطن على المشاركة، وجعل هذه المشاركة فاعلةً وناجعة وليست شكليةً فحسب، وجعل السياسات العامة تصب في منحى المصلحة العامة عوضًا عن المصالح الخاصة بفئةٍ معينة أو المصالح الانتخابية الضيقة وقصيرة الأمد.

على اعتبار أن هذه المضامين كثيرًا ما تجلت في النموذج الإسكندنافي الذي درسناه في القسم الأول، وفي ضوء ما تقدم في هذا الفصل، نعرج ثانيةً على هذا النموذج الوضعي للتجارب الإسكندنافية لننظر هل يستقيم مع هذه الأسس والمعايير؟ وهل يحقق تجليات الديمقراطية الجوهرية التي دافعنا عنها على هذا الصعيد؟ فمن شأن النظر في الأنظمة الإسكندنافية بهذا الشأن - بوصفها أنظمةً ديمقراطية ناضجة تقارب جوهر الديمقراطية كما عرفناه أعلاه - أن يبين كيف «يتكامل» الناس في ما بينهم ومع النظام الديمقراطي ومع الدستور بشكلٍ آمن، وكيف تتلاشى باستمرارٍ - في ظل دستورٍ ديمقراطي مثبت وثقافةٍ ديمقراطية راسخة وثقة اجتماعية معممة - أسباب تعبئة الشعب بشأن «إلزامية» الإجراء الذي يصبح مضمنًا في التعامل السياسي اليومي ويصبح من ثم بديهيًا.

## سادسًا: أسس الديمقراطية الجوهرية من منظور التجارب الإسكندنافية

«التمدن الأوروبي تدفقٌ سيله في الأرض، فلا يعارضه شيءٌ إلا استأصلته قوة تياره المتتابع».

خير الدين التونسي[76]

حين ننظر في نشأة الفكر السياسي والتجارب «الديمقراطية» في بلداننا العربية، يتبين لنا أن مفهوم الديمقراطية لم ينبثق من تراكم تجارب وظروف ذاتية وموضوعية ملائمة، بل إنه قد تطور وفقًا لعياض بن عاشور من مصدرين رئيسين: **أولهما** الاستعمار الغربي والتجارب المؤسساتية والانتخابية الجنينية التي فرضها لأغراضه الخاصة، **وثانيهما** التكوين الأكاديمي لنخبةٍ بعينها، خصوصًا عبر كليات الحقوق أو معاهد الدراسات السياسية الأوروبية، وهو ما سوف يشكل العمود الفقري للحركات الوطنية[77]. وفي عقب ذلك، لن يستطيع أيٌ من المسلكين اللذين سلكهما هذا المفهوم الغربي داخل النطاق السياسي والفكري العربي أن يصنع نسقًا يتوطن ويعطي ثمارًا يانعة سواءٌ عبر الحركات الوطنية «الحداثية» أم حركات «الإسلام السياسي» التي لم تر فيه يومًا سوى طريقٍ مختصرة من أجل الوصول إلى السلطة وممارستها، بغض النظر عن الابتكارات اللغوية أو الإلحاق بمصطلحات إسلامية تقليدية. في حين يرى آخرون أن الحمولة الدلالية لمفهوم «الديمقراطية» يمكن أن تتكيف بشكلٍ جيدٍ مع تجارب حكامة معينة من دون أن توافقها بالضرورة أشكال الحكومة الديمقراطية الإجرائية، كما هو الحال مثلًا على سبيل المثال مع تقاليد الخلفاء الراشدين على غرار ما اعتبرها عبد الرحمن الكواكبي[78].

(76) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تقديم محمد الحداد (القاهرة: دار الكتاب المصرية؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012).

(77) Yadh Ben Achour, «L'Action politique commune entre «démocrates» et «théocrates» dans le monde arabe,» Le Blog de Yadh Ben Achour, 26 Octobre 2012, at: http://bit.ly/1LCvwyE.

(78) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، **أم القرى**، ط 2 (بيروت: دار الرائد العربي، 1982).

لهذا السبب بالذات، لم تبدأ لحظة الديمقراطية حقًا في البلدان العربية، مثلما تدل على ذلك مرحلة الثورة المضادة المعاصرة التي تعرفها هذه البلدان غداة انتفاضة الحرية والكرامة التي مثلها قدوم الربيع العربي. ونتفق على هذا الصعيد مع زهير الخويلدي حين يعتبر أن مرحلة الانتكاس الحالية تعرف «حصول تماهٍ غريب بين الواقع وما هو ضد العقل وخسوف شمس الحداثة واستعصاء تشييد الديمقراطية على الأرضية العربية وتعثر إتمام الثورة والاستفادة من التحولات واللقاء بالآخر والفشل في صناعة الكونية والدخول إلى التاريخ»، حيث أصبحت الديمقراطية «محاصرةً بكهنة اللاهوت وخدم الإقطاع وسماسرة الرأسمالية الطفيلية واللوبيات»[79].

ينبغي أن نؤكد هذا المستوى أن مسألة «الثقافة الديمقراطية» (ولا سيما في ما يتعلق بالتعددية) تمثل إشكاليةً عويصة على اعتبار أنها تشكل شرطًا مسبقًا لإرساء النظام الديمقراطي بقدر ما تستمد من الممارسة وتنبثق من الحركية الديمقراطية ذاتها. فالديمقراطية تتطلب نظامًا سياسيًا مستقرًا وآمنًا يمكن التنبؤ بنتائجه؛ إذ القوانين تضمن الانتظام وتقلل من درجة «عدم التعيين»، بقدر ما هي تفرز هذا النظام: «الديمقراطية نظامٌ ومنظومة، أي إنها في الوقت ذاته آليةٌ لتنظيم الحكم وانتقال السلطة بوسائل سلمية، وهي أيضًا تستند على مجموعةٍ من القيم والحقوق الأساسية، التي تضفي على العمليات التقنية أبعادًا ثقافية واجتماعية وأخلاقية»[80]. ولذلك فعملية التحول الديمقراطي في الدول العربية، ولا سيما تلك الدول التي شهدت ثورات أدت إلى إطاحة أنظمتها السياسية الحاكمة، تفتقر للثقافة السياسية الديمقراطية القوية كما هو حال الدول التي وصلت التيارات الإسلامية إلى الحكم فيها. وهذا ليس حال التيارات الإسلامية فحسب وديدنها متى وصلت إلى السلطة، وإنما هو أيضًا حال باقي التيارات سواءٌ منها اليسارية أم القومية أم الليبرالية الزائفة التي لو وصلت بدورها إلى السلطة لفعلت الشيء نفسه، إن لم يكن أسوأ، من

(79) زهير الخويلدي، «الديمقراطية العربية بين التدمير الذاتي وحفظ الكيان»، القدس العربي، 20/ 8/ 2013.

(80) صلاح الدين الجورشي، «تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية في الخطاب الإسلامي المعاصر»، التسامح، العدد 23 (صيف 2008).

منطلق سيادة روح الغلبة لديها أيضًا وغياب ثقافة التعددية والتوازن، والحنين شبه الفطري إلى الاستبداد المترسب في أعماق النفوس.

من ثم لا يخلو الحديث - في السياق العربي - عن الديمقراطية الإجرائية في مقابل الديمقراطية الجوهرية أو عن «العملية» في مقابل «الجوهر» من الإحالة إلى التراث الإسلامي وعلى الازدواجية الأساسية التي ينطوي عليها، والتي تناولها بالدرس كثير من المفكرين المعاصرين من قبيل علي شريعتي والصادق النيهوم وعلي الوردي وخالص جلبي. وبمعنى آخر، لا يوجد ثمة عائق «ذاتي» يعوق توطن هذه القيم الجوهرية في بلداننا العربية، على خلاف ما ذهب إليه كثيرون، من قبيل ماكس فيبر حين تحدث مثلًا عن الإخفاق الثقافي الإسلامي (والشرقي بشكلٍ عام) غير القابل للترشيد والعقلنة كما عرفها - في رأي الكاتب الألماني - الموروث اليوناني المسيحي في البروتستانتية اللوثرية والكالفينية[81]. وفي حين نجد أن مثقفين عرب كثرًا (من قبيل صادق جلال العظم ومحمد الشرفي وجورج طرابيشي وهاشم صالح وغيرهم) ينحون منحى التشديد على أهمية القيم الديمقراطية الجوهرية المرتبطة بالثقافة السياسية الديمقراطية وأولويتها كشرطٍ مسبق لنشأة الأنظمة الديمقراطية في البلدان العربية، فإن مثقفين آخرين يرون أن إرساء أسس الديمقراطية الإجرائية لا يحول دون شروطٍ مسبقة وأن «مقولة انعدام الثقافة الديمقراطية في الفضاء العربي والإسلامي الأوسع التي شاع استخدامها في الخطاب السياسي العربي والإسلامي ليست إلا مشجبًا يتم استدعاؤه للالتفاف على المطلب الديمقراطي لا غير»[82].

على خلاف البلدان العربية، تأتي البلاد الإسكندنافية لتؤكد بالوقائع الدامغة معقولية تمثل المبادئ السامية للديمقراطية الجوهرية على أرض الواقع. فالإنجازات الاقتصادية والاجتماعية التي بيناها بجلاء في الجزء الأول من

---

(81) Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme: suivi d'autres essais*, éd., trad. de l'allemand et présenté par Jean-Pierre Grossein; avec la collab. de Fernand Cambon, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, [1905]; 2003).

(82) رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2011)، ص 285.

الكتاب تستند إلى مؤسساتٍ ديمقراطية صلبة وثقافة ديمقراطية راسخة، يمكن أن نستشف بعض أوجهها على سبيل المثال من «مؤشر الديمقراطية» الذي أعدته وحدة الاستخبارات الاقتصادية التابعة للمجموعة البريطانية «إيكونوميست» لقياس حالة الديمقراطية في 167 بلدًا. وتستند «الإيكونوميست» في بلورة مؤشر الديمقراطية إلى 60 مؤشرًا يتم تجميعها داخل خمس فئات مختلفة: العملية الانتخابية والتعددية، وأداء الحكومة، والمشاركة السياسية، والثقافة السياسية، والحريات المدنية. ويصنف المؤشر الدول على أساس أربعة أنواع من الأنظمة: الديمقراطيات الكاملة (تسجل مؤشرات من 8 إلى 10)، والديمقراطيات المعيبة (من 6 إلى 7.9)، والأنظمة الهجينة (من 4 إلى 5.9)، والأنظمة السلطوية (من 0 إلى 3.9):

الجدول (4-1)

مؤشر الديمقراطية في الدول الإسكندنافية الثلاث (2012)

(مع مقارنة بثلاث دول عربية)

| الترتيب العالمي | الدول | النتيجة الإجمالية | 1. العملية الانتخابية والتعددية | 2. أداء الحكومة | 3. المشاركة السياسية | 4. الثقافة السياسية | 5. الحريات المدنية |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | النرويج | 9.93 | 10.00 | 9.64 | 10.00 | 10.00 | 10.00 |
| 2 | السويد | 9.73 | 9.58 | 9.64 | 9.44 | 10.00 | 10.00 |
| 4 | الدانمارك | 9.52 | 10.00 | 9.64 | 8.89 | 9.38 | 9.71 |
| 109 | مصر | 4.56 | 3.42 | 4.64 | 5.00 | 5.63 | 4.12 |
| 115 | المغرب | 4.07 | 3.50 | 4.64 | 2.78 | 5.00 | 4.41 |
| 163 | السعودية | 1.71 | 0.00 | 2.86 | 1.11 | 3.13 | 1.47 |

المصدر: Economist Intelligence Unit, *Democracy Index, 2012: Democracy at a Standstill* (London: Economist Intelligence Unit Limited, 2013), pp. 3-8.

على الرغم من أنه لا يأخذ في الاعتبار المتوسط المرجح لمستوى المعيشة

الاقتصادي كأحد معايير الديمقراطية، فإن مؤشر الديمقراطية يظل اليوم واحدًا من أفضل المؤشرات على حالة الديمقراطية في العالم. ويبرز، خصوصًا من هذا المؤشر، أن النرويج سجلت في عام 2012 ما يصل مجموعه إلى 9.80 نقطة على مقياس يتراوح من 0 إلى 10، فيما سجلت كوريا الشمالية أقل درجةٍ بمجموع 1.08. أما البلدان العربية، فتظل عمومًا دون الحد الأدنى المتوسط (5)، مع معدلاتٍ جد متدنية بالنسبة إلى بعضها.

غير أن الديمقراطية في جوهرها تظل بشكلٍ عام ممتنعةً وخارج نطاق الاستقراء الكمي، وتتمثل في ثقافةٍ وممارسات أكثر منها في مؤسساتٍ وإجراءات. وفي هذا الصدد، يتبين أيضًا أن الديمقراطية التوافقية واتخاذ القرارات على أساس توافق الآراء هما حجرا زاوية النموذج الإسكندنافي. فحتى لو أن الديمقراطية التوافقية ليست اختراعًا إسكندنافيًا على وجه التحديد، ففي هذه البلاد الإسكندنافية تؤدي المؤسسات دورًا يساعد في التوصل إلى توافقٍ سياسي، ما يجعلها في جوهر العملية الديمقراطية. ومن خلال عملية صوغ القرار الديمقراطي هذه، يمكن تعريف عدد من الأهداف المجتمعية بمشاركة أقصى عددٍ ممكن من الهيئات السياسية التي تمثل أفكارًا مختلفة، فغالبًا ما تنعت الدول الإسكندنافية بوصفها ديمقراطياتٍ توافقية. إن التوصل إلى توافق في الآراء، ولا سيما مع وجود درجة اختلافٍ عالية بين الأهداف المجتمعية، سمةٌ من سمات الديمقراطيات الحديثة. لذا تنطوي بلدان الشمال الأوروبي على درجاتٍ عالية جدًا من جميع أنواع خصائص رأس المال الاجتماعي بوصفه أحد أهم أشكال رأس المال الرمزي القائم على أساس الروابط القوية بين الأفراد، والشبكات الاجتماعية[83] والفضيلة المدنية[84]، والجماعات الأهلية للممارسة[85].

---

(83) Mark S. Granovetter, «The Strength of Weak Ties,» *American Journal of Sociology*, vol. 78, no. 6 (May 1973), pp. 1360-1380.

(84) Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon and Schuster, 2000).

(85) Jean Lave and Etienne Wenger, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Learning in Doing (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991); John Seely Brown and Paul Duguid, «Organizational Learning and Communities-of-Practice: Toward a Unified View of Working, Learning, and Innovation,» *Organization Science*, vol. 2, no. 1 (1991), pp. 40-57.

بينا سابقًا (الفصل الثاني) أن السعي إلى الإجماع أمرٌ أساسي في البلاد الإسكندنافية، مع الأخذ في الاعتبار أن هذا الإجماع ليس مقدسًا لذاته، بل نجد في كثيرٍ من الأحيان لهذا السعي إلى الإجماع (الإجراء) طابعًا استشاريًا فحسب، وذلك لأن ما يهم معظم الإسكندنافيين هو أن تتم استشارته في الأمور التي تخصهم (الجوهر). على سبيل المثال، صوت 98 في المئة من السويديين في استفتاءٍ عام في عام 1967 ضد مشروع قيادة السيارات على اليمين. وعلى الرغم من ذلك، تم اعتماد هذا القانون في أيلول/ سبتمبر من العام نفسه! من دون أن يغتاظ السويديون من ذلك لأن الأهم بالنسبة إليهم هو أن يجري التشاور معهم.

عند دراسة طبيعة الإجماع في النظم الديمقراطية، بما فيها الدول الإسكندنافية، فإن السؤال الأساسي الذي ينبغي أن يطرح هو: تحت أي ظروفٍ يمكن إضفاء الطابع المؤسساتي على الأهداف المجتمعية المختلفة؟ ليأتي الجواب بأنها الثقة التي تمثل أساس النظام الديمقراطي الاجتماعي. وبغض النظر عن مدخلاتها المؤسساتية ومقتضياتها الإجرائية، فإن للديمقراطية الإسكندنافية علاقة وطيدة بالثقة على وجهين، فهي تتطلب الثقة وتخلقها في آنٍ معًا:

- من جهة، تقتضي الديمقراطية الثقة في المسبق الأولي. فدولة الرفاهية الإسكندنافية تحتاج إلى الثقة كشرطٍ أساسي لوجودها، ولا أدل على ذلك السلوك الفردي تجاه الضريبة. وهذه الثقة نابعةٌ من الطبيعة المساواتية للمجتمعات الإسكندنافية، ما دام عدم وجود فوارق اجتماعية مهمة يجعل الطبقة الوسطى تتحمل العبء المالي من دون أن تجده مرهقًا جدًا أو غير مستدام. وعلاوةً على ذلك، إذا كانت دولة الرفاه تطبق في مجتمعٍ موسومٍ بعدم المساواة والتفاوت الاجتماعي الحاد، فإن مخاطر الانتهازية وسلوك «المسافر خلسة» ستكون أعلى. فمن دون وجود مستوياتٍ منخفضة لعدم المساواة، فإن الطبقات العليا للدخل تتمرد ضد الرسوم العالية التي تفرض عليها. وتظهر بحوث عديدة أن ثقة السكان في الإنفاق على الرعاية الاجتماعية واسعة على الرغم من مخاطر الانتهازية وسلوك «المسافر خلسة»[86]. كما تدعم هذه المستويات المنخفضة من عدم

---

(86) = Peter Nannestad, «What Have We Learned About Generalized Trust, If Anything?,» in:

المساواة وارتفاع مستويات الثقة السياسات التي تهدف إلى الحد من الفوارق الاجتماعية والاقتصادية وتعزيز تكافؤ الفرص.

- أما في اللاحق البعدي، فإن الديمقراطية الإسكندنافية تخلق الثقة من خلال قنواتٍ متعددة[87]. وبذلك توفر الثقة الاجتماعية تجاوزًا للعوائق الأخلاقية التي يشكلها سلوك الأنانية وتحل مشكلات التنافس بين الأفراد وخلاف ذلك، ما من شأنه أن يقوض العمود الفقري لدولة الرفاه.

تبقى مع ذلك عدم المساواة معضلةً قائمة؛ إذ إن عدم المساواة يولد الريبة، والبلدان التي من شأنها تطوير سياسات دولة الرفاه ينبغي أن تكون قائمةً - نسبيًا - على قدم المساواة بشكلٍ جيد قبل أن تظهر دولة الرفاه على خشبة المسرح. وفي الآن ذاته، هذه المستوياتُ العالية من المساواة الاجتماعية هي نتيجةٌ لإرساء هذه السياسات الاجتماعية.

من جهةٍ أخرى، يتميز القطاع الثالث (أو «القطاع الأهلي») بتجربةٍ ثرية في البلاد الإسكندنافية، وبتنوعٍ واسع في هياكله التنظيمية، نظرًا إلى وجود وشائج قوية تربطه بالقاعدة الشعبيةً العريضة. وتقوم منظمات القطاع الثالث على أساسٍ تطوعي وتنبع من مبادرات المواطنين الخاصة وتحتل موقعًا وسطًا بين مشروعات القطاع الخاص والمؤسسات الحكومية؛ إذ لا تستهدف هذه المنظمات تحقيق الربح بل تسعى في المقام الأول لتحقيق النفع العام، عبر مجالات الخدمات والرعاية الاجتماعية وتنمية المجتمعات المحلية وأعمال الإغاثة.

يمكن مبدأ «مؤتمرات المواطنين» في البلاد الإسكندنافية، الذي يستخدم أيضًا في بلدان أخرى مثل كندا، من اختبار سيناريوواتٍ مختلفة ومعرفة السيناريو الذي قد يحظى من بينها بدعم المواطنين. وعبر هذه الوساطة، يتم تشكيل مجموعة من المواطنين عبر نظام القرعة للانكباب على موضوعٍ معين وللإجابة عن هذا

---

*Annual Review of Political Science* (Palo Alto, CA: Annual Reviews, Inc., 2008); Carsten Jensen and Gert = Svendsen, «Giving Money to Strangers: European Welfare States and Social Trust,» *International Journal of Social Welfare*, vol. 20, no. 1 (January 2011).

(87) Bo Rothstein, «Happiness and the Welfare State,» *Social Research*, vol. 77, no 2 (Summer 2010), pp. 1-28.

السؤال بعد أن يستوفون التدريب والمناقشات مع شخصياتٍ مختلفة مؤهلة. والهدف هو قياس الحاجة إلى الإصلاح ومدى مقبوليته - بأكبر قدرٍ ممكن من الدقة - وإفراز القاعدة التوافقية الممكنة على أوسع نطاقٍ للمستقبل. لذا نجد أن برلمانات بعض دول شمال أوروبا تلجأ إلى مثل هذه الآليات باستمرار؛ ولا أدل على ذلك عندما أعادت آيسلندا اختراع الديمقراطية في عام 2010. ففي تشرين الثاني/ نوفمبر 2010، جرت إعادة تنظيم السلطات في آيسلندا بعد احتجاجاتٍ شعبية واسعة[88]. وأدت هذه الحوادث إلى استقالة الحكومة وانتخاب جمعية تأسيسية لكتابة دستور جديد[89]. ففي البداية، تم اختيار 1000 مواطنٍ عن طريق القرعة، ووافق من بينهم 522 على أن يكونوا مرشحين، وجرى في النهاية انتخاب 25 من بينهم لتشكيل الجمعية التأسيسية. وتشير نتائج الاستفتاء على الدستور الآيسلندي الذي جرى في 20 تشرين الأول/ أكتوبر 2012 إلى أن ثلثي الآيسلنديين أيدوا المقترحات التي تقدمت بها لجنة المواطنين[90]. وكانت نتائج الاستفتاء على الشكل التالي:

- هل ترغبون في أن تشكل مقترحات المجلس الدستوري أساس مشروع الدستور الجديد؟ نعم: 66.3 في المئة.

- في الدستور الجديد، هل تريدون أن يتم الإعلان عن الموارد الطبيعية التي ليست ملكيةً خاصة بوصفها ملكيةً وطنية؟ نعم: 82.9 في المئة.

- هل ترغبون في أن يتم التنويه في الدستور الجديد بكنيسة (وطنية) قائمة في آيسلندا؟ نعم 57.1 في المئة.

---

(88) وهي الاحتجاجات التي أطلق عليها في ريكيافيك تسمية «ثورة المقالي والقدور» (Pots and Pans Revolution)، وتعلقت خصوصًا بالنظام المالي؛ إذ إن الآيسلنديين امتنعوا عن دفع ديونهم البنكية (في سياق الأزمة المالية لعام 2008).

(89) وهو الدستور الذي لم يكن أبدًا مكتوبًا في واقع الأمر. ففي عام 1944 عندما تم الإعلان عن الجمهورية، اكتفى الآيسلنديون بنسخ الدستور الدانماركي في خطوطه العريضة، وهو البلد الذي ظلت آيسلندا تابعةً له منذ عقودٍ طويلة، إذ تم بكل بساطةٍ استبدال كلمة «الملك» بكلمة «رئيس الجمهورية».

(90) Constitutional Council of Iceland, «General Information,» at: http://bit.ly/1P1j2ky.

- هل ترغبون في أن ترون تنويهًا في الدستور الجديد يجيز انتخاب الأشخاص للآلثينج [البرلمان أحادي المجلس في آيسلندا] أكثر مما هو عليه الحال في الوقت الراهن؟ نعم: 78.4 في المئة.

- هل ترغبون في أن ترون تنويهًا في الدستور الجديد يعطي وزنًا متساويًا لأصوات جميع أنحاء البلاد؟ نعم: 66.5 في المئة.

- هل ترغبون في أن يتم التنويه في الدستور الجديد بأن نسبةً معينة من الناخبين يمكن أن تطلب أن يجري تقديم أسئلةٍ للاستفتاء؟ نعم: 73.3 في المئة[91].

تعطي إذًا هذه التجربة الآيسلندية الفريدة من نوعها دليلًا آخر، إن كان ذلك لا يزال لزامًا، على أن الأرضية الإسكندنافية أرضيةٌ خصبةٌ للتطور الديمقراطي الجوهري وللتأقلم مع متغيرات المحيط الطارئة (في هذه الحالة كانت الأزمة المالية العالمية للرهن العقاري هي العامل الذي قدح محفز التجديد الديمقراطي).

تظل تجليات الديمقراطية التشاركية الأخرى في البلاد الإسكندنافية عديدة ومتعددة، من مشاركة المرأة الفاعلة على جميع المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، إلى تمكين «المعوقين» ودرء إعاقاتهم الطبيعية أو الطارئة، إلى ضمان حقوق الأقليات والمهاجرين ...إلخ، غير أن نماذج الديمقراطية التشاركية هذه، وإن كانت مثيرة للاهتمام، فهي ليست كافيةً لإقامة ديمقراطيةٍ جوهرية حقيقية. فغالبًا ما يترصدها فخ القرب الذي يمكن أن يدفع بها في الواقع للتكيف بشكلٍ شبه حصري مع مطالب المواطنين وحاجاتهم الآنية. ففي كثيرٍ من الأحيان، يقتصر النقاش على حل المشكلات المحلية التي عادةً ما تكون مشكلات صغرى (استخدام بعض الأماكن العمومية، والترصيف، وما إلى ذلك). ويجري اختزال المشاركة المواطنية حينئذٍ في الإدارة الحضرية المحلية، إذ ينظر إلى المواطنين في المقام الأول على أنهم أناسٌ ينبغي إشباع حاجاتهم ومطالبهم. بتعبيرٍ آخر، يدفع منطق القرب في الممارسة العملية إلى عزلٍ للمحلي عما هو شاملٌ أو كوني، ما قد يترتب عنه نوعٌ من قصر النظر السياقي والاستراتيجي، كما

(91) Ibid.

أنه يوجد عادةً حالاتٍ من المنافسة بين الهيئات أو المناطق المحلية المختلفة، ما من شأنه أن يحول دون الوصول إلى المستويات العليا حيث تصنع القرارات الكبرى. فخطر زيادة الديمقراطية المحلية يمكن أن يترجم بشكلٍ مفارق إلى تراجع النفوذ في نطاق أوسع. وإضافة إلى ذلك، تترصد مخاطر التوظيف و«مسرحة» الديمقراطية في الدول الإسكندنافية، كما يتضح من العديد من الأمثلة التي ذكرنا بعضها أعلاه.

خلاصة القول، يكتسي استقراء هذه النماذج الإسكندنافية القائمة على التداول والتبادلية والسعي لمعايرتها أهميةً بالغة تتباين مع الأهمية التي أصبحت تكتسيها استطلاعات الرأي التي تكتفي بـ «اقتباس» وجهات النظر المختلفة من دون أن تكون قادرةً على مواجهة بعضها ببعض. ومن ثم تبرز مخاطر تأثيرات ما يسمى بـ «الرأي العام» في الحكومات والمنظمات والمواطنين؛ الرأي العام الذي تكشفه استطلاعات الرأي انطلاقًا من الاختيارات الآنية غير المتجانسة والقابلة للتلاعب بها[92]. أما التجمعات المحلية والجمعيات الأهلية التي وصفها توكفيل فتبقى نموذجًا ممتازًا للمداولات الجماعية، لكن على المستوى المحلي فحسب؛ إذ إن الطفرات التي عرفتها وسائل الإعلام تقتضي بالفعل إعادة النظر في الطرائق الملموسة للمواطنة والحس المدني على نطاقٍ أوسع.

في ختام هذا الفصل، يتجلى لنا واضحًا أن اختزال الديمقراطية إلى مجموعةٍ من الإجراءات المحايدة والمفرغة المعنى يفقر المحتوى الجوهري للديمقراطية ويضعفه، ويفضي من ثم إلى تأكل أسسه المعيارية والسياسية، ويهدد جوهره

---

(92) لذا من الصعب ويكاد يكون من شبه المستحيل على دراساتٍ كمية قياس «الرأي العام» الذي يجري تعريفه عادةً بوصفه الرأي الأغلب أو الاعتقاد السائد أو إجماع الآراء أو الاتفاق الجماعي لدى أغلبية فئات الشعب أو الجمهور تجاه أمرٍ أو ظاهرة أو قضية أو موضوع معين يدور بشأنه الجدل. وفي هذا الصدد، يعتبر عالم الاجتماع بيار بورديو أن موضوع «الرأي العام» قد جرى بناؤه بوصفه «شيئًا اصطناعيًا» (Artefact) «وظيفته إخفاء [مسألة أن] حالة الرأي في لحظةٍ معينة من الزمن هي نظام قوى وتوترات وأنه ليس هناك شيءٌ أقل ملاءمةً لعرض حالة الرأي من نسبة مئوية»، مضيفًا أن «الغرض الأساسي من استطلاع الرأي [هو] تكوين فكرة أن هناك رأيًا عامًا بالإجماع، ومن ثم إضفاء الشرعية على سياسة [معينة] وتعزيز علاقات القوة التي تدعمها أو تجعلها ممكنة»: Pierre Bourdieu, «L'Opinion publique n'existe pas,» *Les Temps modernes*, vol. 29, no. 318 (Janvier 1973), pp. 1292-1309.

الدستوري. وهذا ما يفسر اقتناع كارل شميت ينبغي ألا أن تكون الإجراءات ولا نظام القواعد القانونية محايدين[93]. بل على العكس من ذلك، يجب أن يكونا - جوهريًا - متصلين بأهداف المجتمع السياسي الديمقراطي وتطلعاته. فلم تكن الديمقراطية تاريخيًا ديمقراطيةً جوهرية، بمفهوم الديمقراطية التشاركية الحقيقية، كما يتبين ذلك على سبيل المثال من خلال طبيعة الأنظمة التي أعقبت الثورات. فلدى إسقاط الحكم البريطاني (في خلال الثورة الأميركية) أو «النظام القديم» (في خلال الثورة الفرنسية)، لم يكن لدى الثوار - كمثاليةٍ - استقلالية الشعب أو استقلالية الفرد، وإنما الأرستقراطية الانتخابية. فباسم حكومة النخبة، سوف يتم تجاهل العمليات السياسية التشاركية (من قبيل نظام القرعة) لمصلحة الديمقراطية التمثيلية التي توسعت بعد ذلك تدريجًا إلى نظام الاقتراع العام. وتعطي بذلك الديمقراطية التشاركية للمواطن، أي مواطن، مكانًا مركزيًا في العملية الديمقراطية، لكن من دون التشكيك في المعرفة السياسية للمنتخبين أو بمعارف الخبراء، فهذا الشكل الجديد من أشكال تقاسم السلطة يتطلب في منابع تحقيقه (Upstream) الاعتراف بمشروعية الخبرات المواطنية. ويتعلق الأمر هنا وفقًا لجاك رانسيير بـ «القوة الهدامة لفكرة الديمقراطية المتجددة دائمًا والمهددة دائمًا»[94].

لا تقوم من ثم فكرة إنشاء الحكم على أساس الولادة، ولا على أساس المال، ولا على أساس المعرفة. بمعنى أن الاعتراف بقدرة «أيٍ كان» - زيد أو عمرو، أي من لا يملك بديهيًا أهليةً لأن يحكم - على الحكم، هي بالقدرة نفسها مع (وربما بقدرٍ أكبر) من يملك أهليةً لأن يحكم. جوهر الديمقراطية هو إذًا في الأساس مسألة المساواة بين زيد وعمرو، لأن هناك دائمًا في جميع الديمقراطيات، أو بالأحرى في جميع الأنظمة السياسية، خوفًا كامنًا من «الإنسان الفرد»، «الفرد الديمقراطي» الذي يجري اعتباره تارةً غير عقلاني وتارةً ثانية أنانيًا وتارةً أخرى قاصرًا. وهو خوفٌ يتصور مسبقًا حكم شرعية «القادة الملهمين» و«الأطراف المطلعة» و«الخبراء التكنقراطيين»، فضلًا عن طعنه في الشرعية «الشعبية» التي

(93) Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, translation, introd., and notes by George Schwab; with comments on Schmitt's essay by Leo Strauss (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1976).

(94) Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie* (Paris: La Fabrique, 2005).

توصم بأنها «شعبوية» عندما تتعارض مع المنطق النخبوي المهيمن. لا تزال وجهة النظر هذه المشككة في «المعرفة المواطنية» سائدةً اليوم في كثيرٍ من الأحيان بصيغٍ مماثلة لتلك المستخدمة من قبل من لدن جوزف شومبيتر في عام 1940: «يسقط المواطن النموذجي إلى مستوى أدنى من الكفاءة العقلية بمجرد أن يدخل المجال السياسي. فهو يحاجج ويحلل بطريقةٍ سوف يتعرف إليها فورًا على أنها طفولية ضمن نطاق مصالحه الحقيقية. فهو يصبح بدائيًا من جديد. ويصبح تفكيره تشاركيًا وعاطفيًا»[95].

على النقيض من هذه الرؤية المتهالكة، يوجد كثير من «المعارف» التي يمكن للمواطن أن يحشدها، من قبيل «معرفة الاستخدام» التي تثري معرفة الخبراء التقنية كما كتب عنها جون ديوي في عام 1927: «إن الشخص الذي يرتدي الحذاء هو الذي يعلم الأفضل إن كان يوجعه وأين يوجعه، حتى لو كان الإسكافي هو الخبير الذي هو أفضل حكم لمعرفة كيفية علاج ذلك... هناك حتمًا فئةٌ من الخبراء بعيدةٌ جدًا عن المصلحة العامة، حيث إنها تصبح بالضرورة فئةً ذات مصالح خاصة ومعرفة خصوصية - ما يعني، بالنسبة إلى مسائل تخص المجتمع، جهلًا وعدم معرفة»[96]. فعندما تجلس هيئة المحلفين مثلًا في المحكمة، يتعلق الأمر في الواقع بشكلٍ آخر من أشكال المعرفة يعترف بها للمواطن: «الحس السليم»، والقدرة على الحكم بشكلٍ صحيح، وبنزاهة، في ظل وجود مشكلات لا يمكن حلها عن طريق التفكير العلمي. وهذا «الحس السليم»، الذي ينبغي تمييزه بعناية من «الحس العام»، يتوافق مع تشكيل رأيٍ مستنير، على أساس معلوماتٍ كافية، من خلال مداولةٍ عالية الجودة، وحتى إنها تؤسس في السياسة لمفهوم الديمقراطية: الاعتراف لجميع المواطنين بالكرامة المبدئية على قدم المساواة، وهو ما سوف نناقشه بتفصيل في الفصل السادس.

---

(95) Schumpeter, p. 262.

(96) Dewey, *The Public and its Problems*, p. 154.

# الفصل الخامس

# روافد الديمقراطية الجوهرية من منظور العدالة الاجتماعية

«قدرة الإنسان على العدالة تجعل الديمقراطية ممكنة، بيد أن ميل الإنسان إلى الظلم يجعل الديمقراطية ضرورية».

رينولد نيبور[1]

طرح سؤال: «ماذا يريد الناس من حكومتهم؟» من دون طرح السؤال المسبق: «ماذا يريد الناس؟» هو بمنزلة وضع العربة قبل الحصان. فالسؤال السياسي لا ينفصل إطلاقًا عن السؤال الفلسفي. والجواب عن هذا السؤال البديهي، من أي منظورٍ كان ومن أي مرجعيةٍ كانت، يفضي إلى عناصر عديدة تحتشد جميعها في بوتقة «العدالة الاجتماعية»: إشباع الحاجات المادية الأساسية والأمن والحرية في اختيار نمط الحياة والمساواة الاجتماعية والتعايش السلمي والتكامل الاجتماعي والتآخي. بمعنى آخر، **تمثل العدالة الاجتماعية المشكلة الممتنعة الأساسية للحياة في المجتمع**، ومن دون توضيح أسس هذا السؤال المركزي ومآلاته، يظل أي نظامٍ سياسي لتلبية الرغبات والحاجات من جميع

(1) Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness, a Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defence* (New York: C. Scribner's Sons, 1944), at: http://bit.ly/1NLEj1J.

الأنواع، خصوصًا منها تطلعات المقهورين والمظلومين، ليس من شأنه سوى أن يصب في خضم مشروعات غير ناجعةٍ اقتصاديًا وغير عادلة اجتماعيًا[2].

في العالم الرأسمالي المعولم المعاصر، يظل هذا السؤال مطروحًا على الخصوص بشأن ارتباط النظام الاقتصادي الرأسمالي بالديمقراطية، الذي يتجلى مثلًا تاريخيًا عبر التقاء الثورة الصناعية وصوغ المؤسسات الديمقراطية الحديثة. غير أن هذا الافتراض مستمدٌ من الخلط بين القوة الفاعلة للتنمية الصناعية والتكنولوجية والنشاط الطفيلي الذي ولد من نظام اقتصادي يركز حقوق الملكية بين يدي مجموعةٍ معينة. فقد وعدت التطوراتُ العلمية والتكنولوجية حين مجيئها بالوفرة والتحرر من الندرة، بيد أنها لم ترتبط سوى على نحوٍ رخو بهذا الهدف على اعتبار هيمنة النظام الرأسمالي الذي يحركه دافع الحاجةٍ إلى تركيز فوائد تلك التطورات العلمية والتكنولوجية بين أيدي قلةٍ قليلة. وبما أن دينامية العلوم والتكنولوجيا هي من ثم جهدٌ تعاوني يؤدي إلى تفعيل نجاعة وفاعلية أكبر لمجموعةٍ من الأفكار، فإن دينامية الرأسمالية لم تنفك أن تكون رديفةً للربح المالي. وبما أن التطور العلمي والتكنولوجي يتشكل من هدف زيادة النجاعة على المدى الطويل، فإن الرأسمالية ترتكز على الرغبة في الربح على المدى القصير الذي يقاس بالأجزاء الوجيزة من الحياة المنتجة للمقاولين الفرديين. ومن ثم، يمكن للمرء أن يجادل، من خلال هذا الترابط الضمني بين تطور العلم والتكنولوجيا وتطور الرأسمالية فحسب، بوهن أوجه الترابط «المتلازم» بين الرأسمالية والديمقراطية، بمعنى أن التطورات العلمية والتكنولوجية من شأنها أن تعزز من حرية الوصول إلى منتوجات المجتمع بالنسبة إلى جميع أفراده، ما يجعل في نهاية الأمر (in fine) الديمقراطية ممكنةً في أشكال محددة.

يتعلق الأمر إذًا ببلورة رؤية جديدة لفهم الديمقراطية والقرار السياسي بشكلٍ

(2) في مقدمة نظرية في العدالة، يوازي رولز بالفعل بين مسألتي «العدالة الاجتماعية» و«الحقيقة العلمية»: فيقول. «إن الشيء الوحيد الذي من شأنه أن يسمح لنا أن نعطي موافقتنا على نظريةٍ خاطئة هي عدم وجود نظريةٍ أفضل. وبالمثل، فإن عدم المساواة مقبولةٌ فحسب إذا كانت ضروريةً لمنع وقوع عدم مساواةٍ أكبر»: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 4.

مستقلٍ عن النظام الرأسمالي؛ طريقةٌ تتناول أيضًا بالضرورة الأخلاقية البت في قضايا الخلافات الاجتماعية والتقنية، خصوصًا في ما يخص الاكتشافات التكنولوجية والعلمية الجديدة. ويلخص كلٌّ من ميشيل كالون وبيير لاكوم ويانيك بارت هذه المشكلة والوسائل الديمقراطية لتجاوزها؛ ففي حالة وجود خطأ، فإن صناع القرار بحاجةٍ من جديد إلى فرصة تصحيح القرارات العامة وفهم الخيارات التي تخلوا عنها من قبل. ومن أجل ذلك، ينبغي التخلي عن الإطار التقليدي للقرارات وإشراك المواطنين - غير الخبراء - في عملية اتخاذ القرار[3]. وتستند هذه الحاجة الملحة إلى حاجة الديمقراطية إلى دور وقوة جديدين مخولين للمواطنين، باعتمادها مثلًا، كما بين ذلك جون ديوي، على «المواطنة النشطة والمستنيرة»[4]. وبهذا المعنى، ترتبط الديمقراطية جوهريًا بمشاركة المواطنين الفاعلة في الحياة الاجتماعية على جميع المستويات.

في هذا الصدد، حاجج بنجامين باربر في كتاب **الديمقراطية القوية** في عام 1984[5]، بأن الحكومات في المجتمعات الديمقراطية هي شرعيةٌ فحسب بقدر ما لديها الدعم المستمر من مواطنيها. وفي الوقت ذاته، تساءل العديد من المقاربات النقدية من قبيل مقاربات إريك فروم وهربرت ماركوز ويورغن هبرماس، إن كانت أشكال الديمقراطية الليبرالية للحكومة ملائمة لضمان حرية أو استقلالية حقيقيتين للمواطنين ضمن مجتمع ديمقراطي ظاهريًا. فهذه المقاربات تشترك في ما بينها في قلقها إزاء ميل الإنسان إلى احتضان العبودية على نحوٍ عفوي وقبوله الطوعي بظروف القمع، في ظل توافر شروط ديمقراطية «شكلية»، ولا سيما بظروف القمع والعنف الرمزي، خصوصًا في سياق الرأسمالية الصناعية الحديثة. فقد ركز هبرماس على وجه الخصوص على المجال العام بوصفه المضمار المركزي لتطوير أشكال نقدية من الوعي الذاتي والاستقلالية، واستند العديد من منظري

---

(3) Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain: Essai sur la démocratie technique*, la couleur des idées (Paris: Éd. du Seuil, 2001).

(4) John Dewey, *The Public and Its Problems* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, [1927]; 1984).

(5) Benjamin R. Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984).

الديمقراطية التداولية في هذا الصدد إلى مقاربة هبرماس في الدعوة إلى تأسيس الديمقراطية العمومية[6].

في سياقٍ مماثل، دافع كلٌّ من جون كوهين وأندرو أراتو[7] عن أن المؤسسات المستقلة عن الدولة والسوق توفر مجالًا لصوتٍ مستقل ولمبادرةٍ في المجتمعات الحديثة، وعلى أنها ضرورية لتكون مجالًا عموميًا حقيقيًا. وأوضح الكاتبان أن المسؤولية مشتركةٌ بين الدولة الحديثة التدخلية واقتصاد الشركات الكبرى في تقويض قدرة المواطنين على استنباط أحكامٍ مستقلة، ولتأكيد سلطتهم على حياتهم، وعلى تطوير جماعاتٍ أهلية، مبينين أن وجود مجتمع مدني مستقلٍ وقوي يمكنه فحسب تنشيط التواصل العمومي والحياة العامة، ومشيرين إلى أنّ الحركات الاجتماعية هي تعبيرات مهمة عن مثل هذه الاستقلالية[8].

بتعبيرٍ آخر، كيف يمكن لشكلٍ مجتمعي عبارةً عن تشكيل لأفراد أنانيين وذوي استقلالية ذاتية أن يتمخض عن نظامٍ متسق ومستقر وتطوري؟ كيف تجري معجزة «اليد الخفية» التي تجعل المصالح الفردانية الأنانية تتضافر لتلتئم في المصلحة العامة التي تخدم الجميع؟ أي كيف تصبح اللعبة الاقتصادية والاجتماعية لعبةً بمجموعٍ إيجابي (رابح - رابح)؟ وكيف يمكن لحافز الأفراد القوي لتعظيم مصالحهم الفردية الأنانية أن يؤدي دور محركٍ قوي للتفاعل الاجتماعي يعمل بزخم هذه المحركات الفردية؟ وكيف يتحقق الاندماج الاجتماعي لجماعةٍ من الأفراد الأحرار المتساوين والنظراء ذوي المصالح الفردانية المتجاذبة؟ فكلما ازداد مستوى فردانية الفرد (درجة حريته)، ازدادت الحاجة إلى المساواة والاندماج الاجتماعي. ولا يقابل اختيار حكومة الشعب من الشعب بالضرورة حكومة للشعب أو من أجل الشعب.

---

(6) James Bohman and William Rehg (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997); David Held, *Models of Democracy*, 3rd ed. (Cambridge, UK; Malden, MA: Polity, 2006); Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

(7) Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).

(8) Ibid.

بيد أن إرساء الديمقراطية على الأسس الجوهرية للعدالة صنو الحرية والمساواة والاندماج الاجتماعي ليس بالطريق السهلة أو اليسيرة، وإنما هو بمنزلة مسار، ما دامت المصالح متعارضة باستمرارٍ وما دامت الحاجات والاختلافات حتمية وسرمدية. لكن التعارض بين المصالح بوصفه ديناميةً إيجابية للتدافع والتفاعل يقتضي شروطًا ديمقراطية وإطارًا مؤسساتيًا معينًا، ما دام الصراع البناء بين الأقران شيئًا، والصراع القائم على هيمنة فئة «مالكة» على فئة «خادمة» شيئًا آخر، خصوصًا إذا تجاوزت هذه الهيمنة إطار الجيل الواحد لتستقر على نحوٍ مستدام بين الأجيال. وهذا ما يطرح طبيعة التفاعلات والروابط الاجتماعية المضمنة داخل الشكل الديمقراطي، وفي مقدمها رابط «الأهلية». وهذه هي الأبعاد الأساسية التي نتناولها تباعًا درسًا وتحليلًا في هذا الفصل.

## أولًا: الرافد الأساسي للديمقراطية الجوهرية الحرية

«الديمقراطية هي عندما يطرق بابك في الساعة السادسة صباحًا ... وأنه [من يطرق الباب] هو بائع الحليب!».

هنري جينسون[9]

كون من يطرق بابك ليلًا أو في الصباح الباكر هو «بائع الحليب» وليس «زوار الليل» الذين أبدعت الأنظمة الاستبدادية القمعية في اجتراحهم وسائل متجددة لقمع الضمائر، وطرائق عدة لانتهاكهم الحريات المدنية والسياسية، يجعل من ثم من فكرة الاستبداد (بمفهوم غياب الحرية وتحكم القسر والإكراه) هي أفضل ما نستمد منه فكرة الديمقراطية. بمعنى أن الحرية هي الشرط الأول والجوهري وحجر زاوية النظام الديمقراطي، بغض النظر عن أي إجراءٍ أو تشريع.

داخل النظام الديمقراطي، يمكن تعريف الحرية بدايةً بوصفها تبادلًا حرًا وطوعيًا للإرادات وغيابًا للقهر والإجبار، على الصعيد السياسي كما على الصعيد الاقتصادي، مع ما يقتضيه ذلك من حقوقٍ وأمن ودولة حقٍ وقانون.

(9) Henri Jeanson, cité par: Serge Portelli, *Juger: Spirale sécuritaire, libertés en danger* (Ivry-sur-Seine: Les Éd. de l'Atelier; les éd. Ouvrières, 2011), p. 72.

وهذا هو الشرط الأول والأساسي لتعريف النظام الديمقراطي (في مقابل النظام الدكتاتوري). لذلك، فإن الدور الأساسي للحرية في الديمقراطية جليٌّ ولا يمكن إنكاره ما دامت في الحالات كلها أسوأ الديمقراطيات هي مفضلة بكثيرٍ على أفضل الدكتاتوريات. ومن وجهة نظرٍ قانونية، تمثل الحريات الأساسية الحقوق الأساسية للفرد المكفولة في سيادة دولة القانون والديمقراطية. وتتجسد الاستقلالية السياسية في صورة المواطن الذي يتخلى عن استقلاليته الطبيعية للامتثال طوعًا لقوانين تنطبق على الجميع.

يعد استقراء ممارسة الحرية الاجتماعية والسياسية داخل النظام الديمقراطي أساسيًا، وكذلك المساءلة الفلسفية لوجودها وجوهرها؛ وهما جانبان متداخلان بشكلٍ كبير. وهذا يقودنا إلى فكرة مزدوجة: من جهةٍ بشأن شرط الحرية الأول، من خلال مساءلة القدرة على الاختيار والفعل، ومن جهةٍ أخرى بشأن الممارسة الفعلية لتلك القدرة على الاختيار والفعل. فالتعريف الأولي لما يطلق عليه «الحرية السلبية» يبقى أنأى من أن يستوعب الحرية في كليتها ورفعتها، التي تفيد - فضلًا عن شرط «الحرية في الفعل» - شرط «القدرة على الفعل»، وهو ما يتوافق مع مفهوم «الحرية الإيجابية»؛ بمعنى «القدرة الحقيقية» على الاختيار والفعل والتملك. وبتعبيرٍ آخر، ليست الحرية مجالًا مفتوحًا للفعل والتملك بقدر ما هي قدرةٌ على الاستفادة من هذا المجال. فمثلًا، بالنسبة إلى الأعمى الذي حرم حاسة البصر، ليس هناك تدخل «متعمد» من لدن غيره، سواءٌ كان فرديًا أم جماعيًا، لمنعه من تحصيل العلم والمعرفة بالطرائق التقليدية؛ فما من شيءٍ يستلزم رفعه لإقرار الحرية، وجعل هذا الأعمى حرًا في تحصيل العلم والمعرفة، بل يستلزم الأمر «تمكين» هذا الأعمى من «قدرات» بديلة تجعله قادرًا على التعليم، وتضعه (تقريبًا) في الوضعية نفسها مع الآخرين. وكذلك عندما يتعلق الأمر على سبيل المثال بالضعفاء والمعوقين والأطفال والشيوخ، فمما لا شك فيه أن ثمة إكراهًا يسلبهم الحد الأدنى من حرية الاختيار، من دون أن يكون (في الأغلب) فعلٌ متعمد وراء ذلك. في حين أن الحرية الحقيقية تقتضي عدم وجود أي إكراه، مثلًا عبر إرساء حد دخلٍ أدنى يتيح لكل فردٍ في المجتمع أن يشعر بالأمان من الحالات القصوى للعوز والفاقة (مع التقليل من أي شكلٍ من أشكال المساعدة أو الدعم للبالغين الأصحاء بغرض الحفاظ على النظام التحفيزي).

باقترانٍ مع مركزية الفرد في النظام الديمقراطي، تكتسي الحرية الفردية أولويةً أكيدة، وهي حريةٌ «لا يمكن أن تحد إلا باسم الحرية»، وفقًا لرولز[10]. وهذه الحريات جميعها (مبدأ عدم الاعتداء وعدم التداخل، حرية الوعي والضمير، حرية التعبير، الحريات السياسية، حرية الاختيار والتبادل، حرية الاجتماع، الحرية الشخصية في تملك الملكية الخاصة، حرية المقاولة ...)، ينبغي أن تكون متساويةً بمقتضى المبدأ الرولزي الأول، ما دام المواطنون في مجتمعٍ عادل ينبغي أن يتمتعوا بالحقوق الأساسية ذاتها[11]. وهي حرياتٌ متكاملة ومتساوية على المستوى الفردي يمكن التمييز بينها داخل النظام الديمقراطي. وهذه الحريات: الحرية الطبيعية التي تعني أن الإنسان قادرٌ - بحكم الطبيعة - على استخدام قواه ومواهبه كما يرى ذلك ملائمًا. والحرية المدنية، كجزء من حرية تصرف الفرد - المواطن. وحرية التنقل التي تعني القدرة على التنقل بحريةٍ كاملة داخل أنحاء التراب الوطني كله. وحرية الدين التي تسمح للأفراد بممارسة الديانة التي يختارونها، ويضاف إليها حرية الضمير التي تسمح لهم ألا يكون لديهم اعتقادٌ ديني في الأساس. وحرية الرأي، أي حرية الفكر المقترنة بحرية التعبير التي تسمح للجميع بالتفكير والتعبير عن أفكارهم من دون أي رقابة، بما فيها الرقابة الذاتية (وهي مرتبطةٌ في الآن ذاته ارتباطًا وثيقًا بحرية الصحافة). والحرية الاقتصادية التي تتيح لكل فردٍ الحصول على الدخل من العمل أو التنازل عنه بحرية، وحرية المقاولة والعمل والاستهلاك من دون أي تقييدٍ أو تقنين، أو في حدودٍ دنيا منه. وحرية التعاقد، أي إن الناس يجب أن يكونوا أحرارًا في تحديد شروط تعاقدهم أو فسخ التعاقد. وتظل جميع هذه الحريات محكومةً بالقاعدة العامة: «حريتك تتوقف عندما تبدأ حرية الآخر». بيد أن الحرية ليست فرديةً فحسب، بل تتبلور أيضًا بفعل التفاعل الاجتماعي المستمر على مستوياتٍ جماعية: حرية الارتباط وتكوين الجمعيات؛ أي الحق في تشكيل أشكال ارتباطٍ مختلفة وفكها (الجمعيات والنقابات والأحزاب...) والانضمام إليها من عدمه. وحرية الصحافة التي تتيح لكل فردٍ أن ينشر أفكاره أو آراءه بحرية من دون أن يخضع للرقابة أو لأي

---

(10) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 302.

(11) Ibid., p. 61.

إجراءٍ تعسفي أو تحكمي. وحرية التجمع التي تتيح للناس التجمع بحرية لمناقشة آرائهم، أو نهج مناهج تخدم مصالحهم واهتماماتهم. وحرية العمل النقابي التي يسمح للعمال بتشكيل منظمات العمل والانضمام أو عدم الانضمام إليها، لتمثيل الحقوق والمطالب وإنفاذها. وحرية تقرير المصير؛ فلكل أمة أو جماعة حرية اختيار الشكل والنطاق السيادي الذي يلائمها، بغض النظر عن أي تأثيرٍ خارجي.

غير أننا ينبغي أن ننظر إلى جميع هذه الحريات، سواءٌ الفردية منها أم الجماعية، ما وراء جانبها الشكلي الإجرائي. فعلى صعيد جميع هذه المستويات، تتعلق الحرية بحرية الفعل بقدر ما تتعلق بحرية الملكية، داخل حدودٍ تجعلها حقيقيةً وليست شكليةً فحسب كما يفترض ذلك الأناركيون والشيوعيون. فمن دون انسجامٍ اجتماعي مسبق، فإن المجتمع الذي يكون أعضاؤه أحرارًا في القيام بكل ما يريدونه من دون معنى. وفي أي مجتمع، لا يمكن للمرء أن يكون حرًا «على الإطلاق» لفعل ما يريد، لاستهلاك ما يريد، للزواج بمن يريد، في أي زمانٍ وفي أي مكان، وما إلى ذلك. ومن أجلِ جعل فكرة وجود مجتمعٍ حرٍ متسقة، لا بد من جعل الحريات المختلفة متوافقةً في ما بينها، عبر وضع «حدود»، بمعنى تحديد «مجالاتٍ» يمكن داخلها ممارسة الحرية الخاصة بكل سيادة. وهذا هو ما يؤسس على المنوال نفسه لنظام حقوق الملكية: حق ملكية كل واحد على ذاته، وحقوق الملكية على الأشياء الخارجية المكتسبة (أو التي تم إنشاؤها انطلاقًا من الأشياء المكتسبة)، في ما يخص الملكية التي يتم نقلها بطريقةٍ طوعية.

من ثم، تتجلى الحرية الحقيقية في «حرية الملكية» أكثر منها «حرية الفعل» التي تصبح بديهية في ظل ثقافةٍ ديمقراطية في مجتمعٍ ديمقراطي ناضج. ولذا تتطلب الطبيعة العميقة للحرية في الأساس مناقشة «حدود الملكية» عوضًا عن «حدود الفعل»، وهذا هو بالضبط الخيط الرفيع الفاصل بين الليبرالية المتوحشة والليبرالية الاجتماعية. ففي حين لا تعترف الأولى بأي حدودٍ على الملكية الخاصة (من قبيل الحدود على تراكم وتركز رأس المال) على اعتبار أصالتها ومن ثم عدم جواز تقييدها بأي مبدأ آخر ولأي اعتبارٍ كان، نجد أن الأخيرة تبنى على فكرة تحديد الملكية الخاصة بدرجةٍ أساس عبر النموذج المعياري «ديمقراطية امتلاك الملكية» الذي ينطوي النموذج الوضعي «الإسكندنافي» على معالمه الأساس، والذي نعرض له بتفصيلٍ في الفصل السادس.

مثل هذا التصميم يبدو متسقًا تمامًا لذاته، غير أنه غير مكتمل في ما يخص المشكلة المعروفة للتملك الأصلي (بما في ذلك للموارد الطبيعيّة) التي حاول الليبرتاريون أن يقدموا إليها إجابات مختلفة. فبعضٌ منهم، مثل روثبارد موراي وإسرايبل كيرزنير، اعتمد ببساطة مبدأ «من يأتي أولًا، يخدم أولًا» (First come first serve)، معتبرين تملك الموارد الطبيعية مشابهًا للخلق من العدم (ex nihilo)، وكل من تأتيه أولًا فكرة أي شيء طبيعي أو اصطناعي أو إمكانية تملكه، يصبح على الفور ومن دون أي شروط، مالكه الشرعي. أما بالنسبة إلى ليبرتاريين آخرين، مثل روبرت نوزيك أو باروخ برودي، فهم يدعمون هذه الفكرة، لكن كما هي مستوحاةٌ من لوك وفورييه من أجل ملاءمتها مع ما يطلق عليه «بند لوك» (Lockean clause): التملك الأصلي ليس شرعيًا إلا إذا حصل أولئك الذين لا يستفيدون منه (مباشرةً أو غير مباشرة) على تعويض يضمن لهم مستوى الرفاه الذي كانوا سوف يتمتعون به في غياب هذا التملك (نوزيك)، أو حتى حصةٍ عادلة من المكاسب الناجمة عن أي تملك (برودي).

أما في ما يتعلق بممارسة الحريات الجماعية والتنفيذ العملي لمفهوم الحرية، فيمكن أن توجد في بعض الأحيان حالات متناقضة كما في حالة حرية الصحافة على سبيل المثال. فتركيز الموارد التقنية والمالية المهمة، والحاجة المتزايدة إلى دعم المعلنين لوسائل الإعلام، سواءٌ أكانت مكتوبةً أم سمعية – بصرية أم رقمية، تساهم في تقييد عدد المشتغلين ذوي الوسائل اللازمة والكافية للعمل. والنتيجة هي تشكيل كارتلات لحماية مصالحهم، تمارس تأثيرًا في وسائل الإعلام (في أغلب الأحيان بشكل حاذق عبر الرقابة الذاتية). ومن ثم، فإن حيازة وسائل التعبير تؤدي إلى نسبية سلطة المراقبة والسيطرة الفردية على هذه الوسائط. ولم يعد إلغاء الرقابة (شكليًا) ضمانًا كافيًا للحرية وإرساء أنظمة ديمقراطية حقيقية، على الرغم من أن المنشورات لم تعد تخضع (في الأغلب) لقراراتٍ تعسفية، وأن ناقلات المعلومات أصبحت تتمتع بمجال فسيح رهين بشكل رئيس بتأثير حملة الأسهم، والمعلنين، ونسبة الإقبال من الجمهور. ففي هذا التوازن الصعب، ليس من المؤكد التعبير بحرية عن ثراء الأفراد وتنوعهم. ومن وجهة النظر هذه، ينبغي مساءلة شرعية المعلومات ووسائل الإعلام (التي يجري تقديمها بوصفها سلطةً رابعة، على غرار السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية) في سبيل إرساء نظامٍ ديمقراطي حقيقي.

يبقى من الواضح أن هذا الفهم للحرية لا يتوافق مع الشكل الرأسمالي للترتيبات الاجتماعية والاقتصادية السائدة في العالم بأسره منذ انهيار حائط برلين والمعسكر الشرقي، ومعه الثنائية القطبية التي كانت تسمح - على هناتها العديدة - ببعض التوازن. فإحدى أبرز إنجازات هذا الأخير أنه يسمح بأن «تتضخم الحرية في الفكر بقدر ما تضمر في الواقع»[12]، ولا سيما في ما يتعلق بالأبعاد الرمزية الخفية، وبترابط الحرية بالمساواة. فكونها عماد الاجتماع الإنساني وأساس خلق القيمة وتوليدها داخل المجتمع - على اعتبار أن المحفزات الفردية هي أساس العملية الاقتصادية والاجتماع الإنساني - فإن هذه الحرية مع ذلك ليست مطلقةً كما يتصورها النموذج النيوليبرالي المقترن بالنظام الرأسمالي. بل هي لا تصبح حريةً «حقيقية» و«ناجعة» في آنٍ معًا من دون دمجها مع المساواة الاجتماعية. وذلك لأن البعد الاجتماعي ليس مجرد عاملٍ خارجي يؤتى به لتصحيح إخفاقات السوق وإعادة التوزيع، وإنما هو في صلب العملية الاقتصادية ويؤدي دورًا أساسيًا في تعظيم القيمة المولدة، وتحويل اللعبة الاقتصادية من مجموعٍ ثابت إلى مجموعٍ إيجابي، ما يطرح مباشرةً مسألة البعد المساواتي من منظور الديمقراطية الجوهرية وتكامل الحرية مع المساواة.

## ثانيًا: الرافد المكمل للديمقراطية الجوهرية المسار المساواتي

«الديمقراطية التي أناصرها هي تلك التي تمنح الجميع فرص النجاح نفسها، ومن ثم تمنح كلًا حسب قدرته».

هنري فورد

يؤكد منظور العدالة الاجتماعية أن «المساواة ليست هادمةً للحرية بل هي شرطٌ لها»[13]، وأن بعدي المساواة والحرية مترابطان ترابطًا تلازميًا، على الرغم

---

(12) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983)، ص 85.

(13) عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 47-48.

من أن اتساق الحرية بالمساواة ليس بديهيًا ولا مستدامًا. وهذا ما يطرح في الآن ذاته سؤال جذور اللامساواة والتفاوتات في المجتمع: هل هي «طبيعية» أم «اجتماعية»؟ فمن الواضح أن الاختلافات الطبيعية الكامنة في أي شكلٍ من الأشكال الاجتماعية لا تكفي بذاتها لإنتاج الفوارق الاجتماعية، وأغلبية أشكال اللامساواة تبنى في علاقةٍ جدلية لهذه الاختلافات مع محيطها الاجتماعي، متمثلةً بدرجةٍ أساس في عدم المساواة في الحصول على الموارد النادرة والقيمة أو على الوضعيات الاجتماعية[14]. فمثلًا، التباينات بين الأفراد الذين يولدون مختلفين بيولوجيًا في لون البشرة أو لون العينين أو الشعر ليست في حد ذاتها لامساواة، مثلها مثل الاختلافات البيولوجية في النوع الاجتماعي التي تنتج لامساواة بين الجنسين، والتي تعتبر من بين أقدم أشكال التفاوت في التاريخ وأكثرها انتشارًا[15]. فهذه الاختلافات البيولوجية لا تصبح فوارق إلا إذا تكونت - على أساسها - لامساواة في الوصول إلى الموارد النادرة والوضعيات الاجتماعية المنشودة في المجتمع. وهذا النوع من التفاوتات متجذرٌ بعمقٍ في التاريخ والجغرافيا إلى درجة أنه غالبًا ما يصور على أنه طبيعي، في حين أنه -كنتاج لتنظيم اجتماعي معيب مفروض تاريخيًا بالقسر - اصطناعيٌّ محض، أي إنه بناء ثقافي محض.

على غرار سؤال «الحرية في ماذا؟»، ينطوي سؤال «مساواة ماذا؟»[16] على أبعاد جوهرية تخص السمة الملائمة التي ينبغي لمجتمع عادل أن يسعى لتسويتها بين الأفراد. وهذا السؤال جوهريٌّ لأنه على الرغم من كون أغلب هذه المقاربات المعاصرة تتفق على مبدأ المساواة، فحمولة هذه المساواة تختلف بشكلٍ حاد من مدرسةٍ فكرية إلى أخرى. فنقطة البداية بالنسبة إلى المدافعين عن المساواة في الحقوق هي في أغلب الأحيان «طبيعية»، إذ يركز بعضهم على «الصفات» الإنسانية لإثبات هذه الحقوق، في حين يؤكد آخرون «الحاجات» الإنسانية.

---

(14) Patrice Bonnewitz, *Classes sociales et inégalités: Stratification et mobilité*, thèmes et débats. Sociologie (Rosny: Bréal, 2004).

(15) Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, liber (Paris: Seuil, 1998).

(16) Amartya Sen, «Equality of What?,» in: *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 195-220.

بشكلٍ عام، يمكن تعريف المساواة داخل النظام الديمقراطي بأن يكون للمرء مثل ما لأخيه من الحقوق وعليه مثل ما عليه من الواجبات دونما زيادةٍ أو نقصان: «المساواة هي التماثل أمام القانون والتكافؤ أمام الفرص والتساوي في الحظوظ المتاحة للجميع»[17]. وبتعبيرٍ آخر، المساواة هي وضعٌ للجميع على قدم المساواة، سواءٌ من حيث الظروف الخارجية الموضوعية، أم القدرات على الكسب وتحقيق الذات. ليست المساواة إذًا حسابية بمعنى مساواة الدخل أو الموارد، وإنما هي متلائمة مع مؤهلات وإعاقات كل فرد، حيث إن فرص الوصول إلى الامتيازات والأصول الاجتماعية، سواءٌ كانت مناصب أم رفاهيةً أم مجالات لتحقيق الذات، تصبح متساوية، أو بتعبيرٍ أكثر دقة، تصبح متلائمة بإنصاف. وتقتضي المساواتية الراديكالية التسوية الكاملة بين الأفراد، لكنها لا يمكن أن تفضي إلا إلى تسويةٍ بالأدنى مرادفةٍ لفقدان النجاعة بالنسبة إلى المجتمع. أما المساواتية الرولزية، فإنها تعطي الأولوية للفئات الأكثر حرمانًا، عبر مبدأ الفارق، كي تخلص إلى نظام العدالة صنوًا للإنصاف، المرادف لتسويةٍ موقتة وليس لمنظورٍ بعيد الأمد للعيش المشترك. في حين أن المساواة التطورية تولي الأهمية للكفاءة بقدر ما توليها للإنصاف عبر الربط بين الحرية والمساواة في نظامٍ يكون منظوره التآخي، وهذا هو عين ما بيناه بجلاءٍ في معرض تحليلنا للتجارب الإسكندنافية المعاصرة المشكلة لـ «النموذج الإسكندنافي».

على الرغم من أن أمارتيا سِن يعتبر أن سؤال «ما المجتمع العادل؟» ليس نقطة انطلاقٍ جيدة لنظرية العدالة، بل إنه ربما لا يشكل حتى نقطة الوصول الجديرة بالاعتبار[18]، فإن الهدف الأساسي للنظريات المساواتية للعدالة يبقى هو تقديم إجابةٍ ذات صدقية عن السؤال المحوري: ما «عنصر المساواة» (Equalisandum)؟ بمعنى ما الذي ينبغي لمجتمعٍ عادل أن يسعى لتسويته بين أعضائه. ويختلف هذا العنصر وفقًا لكل مقاربةٍ، حيث اعتمد رونالد دوركين مثلًا في كتاباته في

(17) محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي (القاهرة: دار الشروق، 1998)، ص 95.

(18) Amartya Sen, «What Do We Want from a Theory of Justice?,» *Journal of Philosophy*, vol. 103, no. 5 (May 2006), pp. 215-238.

بداية الثمانينيات[19] على فكرة ضمان المساواة في المعاملة بين جميع الأفراد عبر «المساواة في الموارد» التي يميزها من «المساواة في الفرص»، كما هي مفهومةٌ عادةً في ما يسميه «نظرية بوابة الانطلاق» التي تؤكد أن العدالة تتطلب موارد أولية متساوية ضمن إطار سياسة عدم التدخل («دعه يعمل»). بيد أنه ما دام هذان المبدآن لا يمكنهما التعايش معًا بشكلٍ مريح[20]، فإن دوركين يتساءل عن السمات التي ينبغي اعتمادها لقياس هذه المعاملة المتماثلة بين الأفراد ليضع في جوهر بحوثه سؤال «مساواة ماذا؟». فمثله مثل رولز وسِن، يهتم دوركين بالوسائل الناجعة لإشباع الاختيارات، لكن القيمة المضافة لبحوثه تتمثل بدرجةٍ أساسية في وضعه داخل دائرة الضوء لسؤالٍ حاضر عند رولز وسِن لكن بشكلٍ غير ناضج: مسألة المسؤولية الفردية. فدوركين ينضم إلى تصور العدالة الذي يتطلب تعويض الأفراد فحسب بالنسبة إلى جوانب وضعياتهم الشخصية التي لا يمكن للمجتمع أن يعتبرهم مسؤولين عنها، والتي تشكل عائقًا أمام إنجاز مشروعاتهم الحياتية. ومن ثم، فإن الاختلافات في الوضعيات الفردية المترتبة عن جوانب تقحم المسؤولية الفردية ليست من نطاق العدالة، ولا تستلزم بذلك أي تعويض.

خلاصة القول، تعجز النماذج المساواتية المحضة (خصوصًا النموذج الشيوعي) بتركيزها الحصري على بعد المساواة («الصورية»، أي المتمثلة في مساواة المداخيل والموارد «الاسمية»، وليست المساواة «الحقيقية» المتمثلة في مساواة الإمكانات والقدرات) عن استيعاب أصالة الحرية الفردية وتعقيدات العقلانية الفردية ومقومات التكتل المجتمعي على حدٍ سواء، وتظل رهينة رؤيتها القاصرة لصراع الطبقات ولاشرعية الملكية الفردية. فالسعي للمساواة عبر مدخل التربية والتعليم مثلًا ينبغي ألا يساق فحسب في منحى المساواة الصورية، بل أن ينحو بشكلٍ أكبر تجاه المساواة الحقيقية. ومن أجل ذلك، يجب أن يقترن هذا النحو بالسعي للإنصاف؛ ما يعني داخل النظام المدرسي هم تعزيز المساواة

---

(19) Ronald Dworkin, «What Is Equality?, Part 2: Equality of Resources,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 4 (Autumn 1981).

(20) Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), p. 87.

الحقيقية في الفرص، وإعطاء كل فردٍ في المجتمع الفرصة في التربية والتعليم، خصوصًا من خلال توسيع نطاق التعليم الإلزامي وجعل التعليم العالي متاحًا للجميع، كشكلٍ من أشكال «دمقرطة» التعليم، والتحرر بالمعرفة. ويكتسي بذلك المثل الأعلى للعدالة في المدرسة ثلاثة أشكال رئيسة: المساواة في الفرص، المساواة في المعاملة، المساواة في المكتسبات.

إذا ما نظرنا مثلًا إلى أنواع عدم المساواة الاجتماعية التي يمكن أن تولد مضرةً بالمنزلة (ما يقوض احترام الذات لدى الأفراد ذوي المنزلة الدنيا)، أو أن تؤدي إلى أشكال غير مقبولةٍ من السلطة أو الهيمنة، فسوف نجد أنه من غير المحتمل أن تجري معالجة هذه الأنواع من عدم المساواة الاجتماعية عن طريق إعادة التوزيع اللاحقة للدخل والثروة، في ظل تركز رأس المال والسلطة في آنٍ معًا بيد مجموعةٍ صغيرة تشكل ما يشبه الطبقة أو النخبة الاقتصادية الحاكمة. فهذه الفئة المهيمنة تستطيع أن تقرر إلى حدٍ كبير كيف يمكن أن يكون المجتمع منظمًا، وما المرجح أن تكون الوظائف والأدوار الاجتماعية في داخله. فحتى لو كان ممكنًا أن تساهم إعادة التوزيع اللاحقة (ex post) في خلق مجتمعٍ يعادل الدخل والثروة بين الطبقات الاجتماعية المهيمنة والتابعة، فمن غير المرجح أن تكون قادرة تمامًا على اعتماد إعادة توزيع السلطة - ومن ثم المنزلة - بالنظر إلى أن شكل المجتمع من حيث علاقاته الإنتاجية وتوزيع الأدوار الاقتصادية والسياسية داخله لا يزال يسمح بأن يتركز القرار بيد المجموعة المهيمنة. فالآليات المسبقة (ex ante) التي تتحدى على سبيل المثال وضعية المجموعة الحاكمة أو المهيمنة هي وحدها قادرةٌ على أن ترخص بتحكم أكبر للآخرين في رأس المال المنتج، ودرء عدم المساواة في السلطة (ومن ثمّ منع علاقات الهيمنة) وعدم المساواة المرتبطة بها في المنزلة (أي منح مجالات احترام الذات للمجموعة التابعة). وبذلك لن تكون إعادة توزيع الموارد اللاحقة (مثل الدخل والثروة) كافيةً لمعالجة أنواع معينةٍ عميقة الجذور من عدم المساواة الاجتماعية. وحتى إعادة توزيع الموارد البعدية، فيمكن أن تكون عكسيةً في ما يخص بعض أشكال عدم المساواة الموصولة بمستويات الكرامة واحترام الذات، مثلما بينت نانسي فريزر أن المستفيدين من إعادة توزيع «الرفاه» يمكن أن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم

متلقين «سلبيين»، أي إنهم عالةٌ على المجتمع، بدلًا من أن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم أفرادًا أحرارًا ومتساويين ومالكين لتصميمهم القيمي الخاص للحياة[21]. فهؤلاء المستفيدون من هذه التحويلات الاجتماعية في اللاحق البعدي يمكن أن يحسوا أن هذه التحويلات هي مصدرٌ لمنزلتهم المنتقصة، أي إنها آليةٌ تقوض احترام الذات - الذي يؤكد رولز مرارًا وتكرارًا أنه «ربما الأصل الاجتماعي الأولي الأكثر أهمية» - بدلًا من أن تخدمه.

تبدو بذلك إعادة ترتيب العلاقات الاجتماعية للإنتاج الطريقة الوحيدة للتأكد من القضاء على الإجحافات الحادة كلها لعدم المساواة الاجتماعية الموصولة بأبعاد الاعتراف واحترام الذات. فالشخص الذي يعيش في بيئةٍ اجتماعية واقتصادية معينة يؤدي دورًا أساسيًا في تشكيلها، وحين يشارك بقدراته كفردٍ له تصورٌ لما هو حسنٌ وقدرةٌ على التعاون مع الآخرين في العلاقات الاجتماعية المنتجة فسوف يمد بـ «الأسس الاجتماعية لاحترام الذات»، على حد تعبير رولز، التي يضمنها وضع «القرين - للقرين» (Peer-to-Peer). وبعبارةٍ أخرى، المواطنون الكائنون في هذا النسق «لديهم شعورٌ حي بقيمتهم كأشخاص ... وسيكونون قادرين على الدفع بأهدافهم بثقةٍ في النفس»[22]. والسبيل الوحيدة لذلك هو التأكد من جعل بنية الاقتصاد بالشكل الذي يسمح بتوزيع السيطرة على الموارد الإنتاجية على نطاقٍ واسع، ومن ثم ضمان أن يكون جميع المواطنين قادرين على امتلاك هذا «الشعور الحي» بقوتهم الذاتية، وإبعاد إمكانية عدم المساواة المنتقصة في السلطة والمكانة.

يتجلى إذًا الربط بين تحقيق الذات ونظرية العدالة بشكلٍ أوضح حين نضعه ضمن إطار النظرية المركزية في الفكر الرولزي: «ديمقراطية امتلاك الملكية»، وهي النظرية التي لم توف حقها درسًا وتحليلًا إلى عهدٍ قريب، والتي نخصص لها الفصل الأخير من هذا الكتاب. فكما أكد ذلك رولز من خلال مناقشته لنقد

---

(21) Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale?: Reconnaissance et redistribution*, éd. établie, trad. et introd. par Estelle Ferrarese, textes à l'appui. Politique et sociétés (Paris: La Découverte, 2005).

(22) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), p. 59.

ماركس لتقسيم العمل في ظل النظام الرأسمالي، «يمكن التغلب على الخصائص التضييقية والمهينة لتقسيم العمل إلى حدٍ كبير حين تتحقق مؤسسات "ديمقراطية امتلاك الملكية"»[23]. ففي حين أن دولة الرفاهية تحاول تصحيح أشكال عدم المساواة الناتجة من السوق في اللاحق البعدي (ex post)، من خلال آليات إعادة التوزيع، تسعى «ديمقراطية امتلاك الملكية» إلى ضمان التوزيع العادل وتوليد الأوضاع المؤسساتية لتقدير الذات قبليًا (ex ante)، وذلك بفضل الدور الذي يقوم به النظام التعليمي والتشريعات التي تؤثر في تركيز الملكية وتعمل على تفتيتها على أوسع نطاقٍ مجتمعي ممكن، خصوصًا من خلال نظام المواريث والهبات والإدارة المجتمعاتية للشركات.

## ثالثًا: ملتقى روافد الديمقراطية الجوهرية الاندماج الاجتماعي والإخاء

«لا يمكن أن تنجح الديمقراطية إلا إذا كان أولئك الذين يعبرون عن اختيارهم مهيئين للاختيار بحكمة. ومن ثم، فالضمانة الحقيقية للديمقراطية هي التعليم».

فرانكلين روزفلت[24]

بينا في المبحث السابق أن اتساق الحرية بالمساواة ليس بديهيًا ولا مستدامًا، على اعتبار الحرية شيئًا غير محدودٍ بطبيعته ينبغي أن تسطر له حدودٌ باستمرار. ومع ذلك، فإن مبدأ المساواة ليس كافيًا لإرساء حدود للحرية وإقامة العدالة الحقيقية في المجتمع، ما دامت سلطة الدولة غير متلائمة - بحكم الطبيعة - وتفوق بكثيرٍ سلطة الفرد، وما دامت سلطة الأغنياء هي - بحكم الطبيعة أيضًا - غير متلائمة وتفوق بكثيرٍ سلطة الفقراء، وهكذا دواليك، مما يتهدد الحرية باستمرار. وعلى العكس من ذلك، ليس مبدأ الحرية مكتفيًا بذاته، فمتى أطلق لها العنان ضاعت المساواة، ومتى غابت المساواة فقدت الحرية الإيجابية. وما وراء الصعوبات

(23) John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 321.

(24) Quoted in: Peter Beilenson and Helen Beilenson (eds.), *The Wisdom and Wit of Franklin D. Roosevelt*, Illustrated by June Magaziner (White Plains, NY: Peter Pauper Press, 1982), p. 29.

المركبة الجمة الكامنة وراء المواءمة بين منطقين ما فتئا يتجاذبان باستمرار، تبقى جميع الأشكال المجتمعية والاقتصادية القائمة حصريًا على هذين المبدأين مجرد «تسوياتٍ موقتة للعيش المشترك» في غياب «اللحمة» و«الرابط الدقيق» المخول للاستقرار والاستدامة في الزمن الطويل.

لذا يبرز الاندماج الاجتماعي بوصفه البعد الأساسي للاستدامة في الأمد البعيد، الذي يتمخض عن ترسب رأس المال الاجتماعي الذي يعرفه فرانسيس فوكوياما بوصفه نتيجةً للدين والتقاليد والتجربة التاريخية المشتركة في الأساس، وغيرها من العوامل التي تقع خارج نطاق سيطرة أو تخطيط أي حكومةٍ أو سلطة مركزية[25]. فالروابط الأهلية هي من ثم مهمة جدًا لتغذية العيش المشترك على أساس الثقة المتبادلة، كما أظهر ذلك بجلاءٍ روبرت بوتنام الذي بين أن النجاح الشامل لمناطق إيطاليا المختلفة يرتبط بتلازم مع كثافة الروابط المدنية التي تشكلت من خلال الحياة الأهلية والجمعيات الحرة[26]. وقد أعاد بذلك بوتنام إحياء فكر توكفيل الذي أظهر بوضوحٍ في كتاب عن الديمقراطية في أميركا الرابط بين «الأخلاق» في المجتمع وحيوية الجمعيات المدنية وممارسة السياسة. وعلى المنوال نفسه، بين توكفيل بشكلٍ مقنع أن المشاركة النشطة في الجمعيات الحرة تضمن نشر المواطنة الحقيقية التي ترتكز على روح التعاون والتضامن والمسؤولية الاجتماعية المشتركة. وفي دراسته اللاحقة عن الولايات المتحدة، أطلق بوتنام تسمية «رأس المال الاجتماعي» على جميع الشبكات، الرسمية وغير الرسمية، التي تربط الأفراد في ما بينهم في إطار علاقات تعاونية تقوم على الثقة المتبادلة[27]. ومن هذا المنظور، يمكن تعريف مفهوم رأس المال الاجتماعي بوصفه سلوك الثقة الذي يسلكه الفرد تجاه الآخرين الذين ليسوا على ألفةٍ معه،

---

(25) Francis Fukuyama, «Social Capital and Civil Society,» IMF Working Paper; WP/00/74, International Monetary Fund, April 2000, at: http://bit.ly/1Lpc4yX.

(26) Robert D. Putnam, Robert Leonardi and Raffaella Y. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

(27) Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon and Schuster, 2000).

والسلوك الذي يؤدي به إلى إقامة علاقات تبادلية والتآزر والتعاون الاجتماعي[28]، وذلك بشكلٍ يجعل هذا المفهوم يؤسس للعمل الجماعي والتعاون بين أفراد لا يعرف بعضهم بعضًا[29].

ينقل من ثم مفهوم التماسك الاجتماعي تصورًا للمجتمع ككيان متكامل ومندمج، إذ تظل الأنانية الفردية متجذرة بعمقٍ، لكن من دون الانتهازية التي تحيل الصراعات الاجتماعية إلى وضعياتٍ غير طبيعية وسلبية، وحيث تتضافر ديناميات الاندماج والسلم الاجتماعي، من مشاركةٍ للجميع في القرارات السياسية، ولا سيما على مستوى الدمقرطة المحلية، إلى مواجهة عيوب الديمقراطية التمثيلية وبيروقراطية الدولة، وإضفاء القيمة على أفكار المصلحة العامة والقيم المشتركة وحس الانتماء للجماعة والتضامن من لدن أعضاء المجتمع، وإنعاش التفاعلات الاجتماعية القائمة على الثقة والتبادلية داخل المجتمع المدني. ويفترض أن تسمح هذه العمليات بدورها بإرساء المفاوضات السلمية بين المصالح المتنافسة، وإعادة توزيعٍ عادلة للثروة، وإلغاء الحالات الاجتماعية الشاذة (حالات الإقصاء)، وهي جميعها عوامل تعزز التماسك الاجتماعي، ومن شأنها أن تكون قادرة على الحد - إن لم يكن صد - «انجرافات» المجتمعات المعاصرة إلى التجزئة القصوى للأفراد وللجماعات.

يمكن من هذه الزاوية النظر إلى العملية الديمقراطية بوصفها مصدرًا للمزيد من الاندماج الاجتماعي، ليس فحسب من خلال تحويل العلاقات غير المتكافئة، وإنما أيضًا من خلال التمكين والمشاركة في الحياة المجتمعية، والقيم، استنادًا إلى مفهوم التعاون داخل المجتمع. ومن ثم، فمفهوم الاندماج الاجتماعي هو في قلب هذا التصميم الديمقراطي، ولا سيما من خلال زيادة المشاركة في

---

(28) Margaret Levi, «Social and Unsocial Capital: A Review Essay of Robert Putnam's Making Democracy Work,» *Politics and Society*, vol. 24, no. 1 (March 1996), pp. 45-55; Carles Boix and Daniel N. Posner, «Social Capital: Explaining its Origins and Effects on Government Performance,» *British Journal of Political Science*, vol. 28, no. 4 (October 1998), pp. 686-693.

(29) Robert M. Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books, 1984); James S. Coleman, *Foundations of Social Theory* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1990).

الحياة السياسية وترسيخ حكومةٍ أفضل، وحل مشكلات من قبيل الفقر والجريمة والتخلف الاقتصادي.

كما يوضح ذلك جليًا النموذج الإسكندنافي، يظل في الواقع الحديث عن التماسك الاجتماعي والانتماء الاجتماعي والمواطنة المسؤولة، وهميًا وباطلًا مع وجود فوارق اجتماعية صارخة ومطالب اجتماعية غير ملباةٍ بالحد الأدنى من أسباب العيش الكريم؛ وتظل مهمة تفعيل الديمقراطية الجوهرية على أرض الواقع صعبة وعصية على الإدراك؛ وفي الآن ذاته، تظل إحدى أبرز «الرافعات» لتفعيل الديمقراطية الجوهرية إعادة الوصل مع التقاليد والجماعاتية.

## رابعًا: الديمقراطية بين القطيعة والوصل مع التقاليد والجماعاتية الأهلية

«لكن إذا كانت الديمقراطية تنتشر بكثافة في جميع أنحاء العالم فإنها غير موجودةٍ وتتعثر كلما حاول البعض الاهتمام بها والانخراط فيها وممارستها في الفضاء العربي، وكأن هذه التربة معدةٌ أصلًا لرفض هذه النبتة وغير مهيأةٍ لزرعها».

زهير الخويلدي[30]

تؤدي المؤسسات «غير المرئية» دورًا أساسيًا في التنسيق الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، كما بينت ذلك مثلًا بجلاءٍ التحليلات المؤسساتية عند ثورستين فيبلين وجون كومونس منذ بدايات القرن العشرين[31]، فضلًا عن مساهمات الفلسفة البراغماتية مع تشارلز بيرس ووليم جيمس وجون ديوي[32]،

---

(30) زهير الخويلدي، «هشاشة عظام البراديغم الديمقراطي»، مركز النور للدراسات، 20/03/2008، في: http://bit.ly/1ZiaJEA.

(31) Thorstein Veblen, «Why Is Economics not an Evolutionary Science?,» *Quarterly Journal of Economics*, vol. 12, no. 4 (July 1898), pp. 373-397; John R. Commons, «Institutional Economics,» *American Economic Review*, vol. 21 (1931), pp. 648-657.

(32) Charles S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, Edited by Nathan Houser and Christian Kloesel, 2 vols. (Bloomington: Indiana University Press, 1992-1998), vol. 1: *1867-1893* and vol. 2: *1893-1913*; William James: *Writings, 1878-1899*, Edited by Gerald Myers, Library of America; 58 (New York: Library of America, 1992) and *Writings, 1902-1910*, Edited by Bruce Kuklick, Library of America; 38 (New York: Library of America, 1987); John Dewey, *The Essential Dewey*, Edited =

أو الاتجاه الجوهري (Substantivism) عند كارل بولاني[33]، وأخيرًا تيار مابعد الحداثة، ولا سيما مع برونو لاتور وميشيل كالون[34].

تشمل هذه المؤسسات «غير المرئية» الإطار المؤسساتي القانوني والقواعد والاتفاقات أو معايير السلوك التي تؤدي دورًا في كلٍ من المنبع وفي مسار التنسيق الاقتصادي والاجتماعي، فضلًا عن المنظمات أو الهياكل الأهلية، والعادات والتقاليد أو أنماط السلوك التي تحدد على نطاقٍ واسعٍ جدًا العملية الاقتصادية والاجتماعية داخل المجتمع.

سلط ألكسي دو توكفيل الضوء، في أطروحته عن الديمقراطية في أميركا، على بعض جوانب هذه المؤسسات غير المرئية من خلال حياة الجمعيات النابضة للأميركيين بوصفها حاضنًا رئيسًا للعادات المدنية والفضائل اللازمة لدعم حكومة ديمقراطية تخدم المصلحة العامة. كما أكد الفيلسوف البراغماتي جون ديوي بدوره أهمية المجال العام في دعم الديمقراطية، معتبرًا التواصل العمومي بمنزلة الغراء الذي يمسك عقد المجتمع الديمقراطي. فقد اقترح أن عملية النقاش بين الناس بشأن مصالحهم الفردية والجماعية وحاجاتهم والإجراءات المحتملة هي ما يسمح لهم باكتشاف مصالحهم المشتركة وتخطيط إمكانات فعلهم الفردية والجماعية[35]. ومن هذا المنظور، يوفر التواصل في المجال العام المعلومات التي تسمح للناس بفهم العواقب المحتملة للأفعال والظروف، وتسمح من خلال

---

by Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander, 2 vols. (Bloomington: Indiana University Press, 1998), = vol. 1: *Pragmatism, Education, Democracy* and vol. 2: *Ethics, Logic, Psychology*.

(33) Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (New York: Farrar and Rinehart, 1944).

(34) Bruno Latour: *La Science en action*, trad. de l'anglais par Michel Biezunski, textes à l'appui. Série anthropologie des sciences et des techniques (Paris: La Découverte, 1989) et *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, armillaire (Paris: La Découverte, 1991); Michel Callon (dir.), *La Science et ses réseaux: Genèse et circulation des faits scientifiques*, textes à l'appui. Anthropologie des sciences et des techniques (Paris: La Découverte; Unesco; Strasbourg: Conseil de l'Europe, 1989); Michel Callon et Bruno Latour (dirs.), *La Science telle qu'elle se fait: Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, textes à l'appui. Anthropologie des sciences et des techniques (Paris: La Découverte, 1991).

(35) Dewey, *The Public and Its Problems*.

هذه الوسائط بتشكيل الرأي العام الذي يمكن بدوره أن يصبح أساسًا للعمل الديمقراطي[36].

يكتسي البعد «الأهلي» أهميةً قصوى على وجه الخصوص بالنسبة إلى إرساء شروط «النفاذية» بين الديمقراطية ومحيطها المباشر، أي «عادات القلب» الحيوية بالنسبة إلى أي نظامٍ ديمقراطي كما بين ذلك ألكسي دو توكفيل، من خلال مشاركة الفرد الفاعلة في المجتمع[37]، داخل إطارٍ أهلي من التسامح والمعاملة بالمثل والثقة.

لفهم هذا الإطار «الأهلي» ودوره في إرساء العملية الديمقراطية وتعزيزها، من الضروري العودة بدايةً إلى عالم الاجتماع الألماني فرديناند تونيس الذي وضع الأسس الأولى لفهم طبيعة الترابط الاجتماعي وأنساقه عبر تمييزه بين مفهومي «غيمينشافت» (Gemeinschaft) و«غزلشافت» (Gesellschaft)[38]. فبالنسبة إلى تونيس، يحيل الشكل الاجتماعي الأول (الأهلي) على «جميع العلاقات اللازمة والممنوحة بين أفراد يعتمد بعضهم على بعض»[39]، متعارضًا بذلك مع شكل المجتمع المعاصر (الغزلشافت) الذي يعرف بوصفه «مجموعةً من الأفراد المنفصلين عضويًا في حالةٍ من التوتر تجاه الآخرين»[40]. ففي نطاق «الأهل»، «يظل الأفراد مرتبطين على الرغم من الانفصالات»[41]، في حين أنهم في المجتمع «منفصلون على الرغم من كل ترابط»[42]. ومن ثم، يقوم كلا النمطين من العلاقات الاجتماعية على شكلين متباينين من الإرادة الإنسانية:

---

(36) Ibid.

(37) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, introd. par Harold J. Laski; note préliminaire par J.-P. Mayer; sous le contrôle de la Commission nationale pour la publication des oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, 2 vols. (Paris: Gallimard, [1840]; 1992), vol. 1, p. 300.

(38) Ferdinand Tönnies, *Communauté et société: Catégories fondamentales de la sociologie pure*, introduction et traduction de J. Leif, les classiques des sciences humaines (Paris: Retz-C.E.P.L., [1887]; 1977).

(39) Ibid., p. 81.

(40) Ibid.

(41) Ibid.

(42) Ibid.

- **الإرادة العضوية** (Wesenwille): الإرادة العميقة النابعة من الطبيعة نفسها، التي تحدد الأهداف والوسائل التي ترتبط في ما بينها ارتباطًا وثيقًا لأنها تنجم عن العفوية والدربة والعادة.

- **الإرادة المتعمدة** (Kürwille): الإرادة التي تنطلق من هدف جرى تصميمه بشكلٍ قبلي ومن ثم تحديد أفضل الطرائق للوصول إليه.

بمعنى آخر، تطور الإرادة العضوية «الأهل»، في حين أن الإرادة المتعمدة تفضي إلى توليد «المجتمع». يتم من ثم تعريف «الأهل» بوصفهم وحدةً مطلقة تستبعد التمييز بين الأطراف، ككتلةٍ غير مميزة ومدمجة، أو بتعبيرٍ آخر، بوصفهم تجمعًا للوعي غير قادرٍ على الفعل إلا بوصفه مجموعة. ومن ثم توجد «الأهلية» ككل، لا مجال داخله لتكون الأجزاء بشكلٍ مستقل. فما يبقي الأفراد معًا ومتحدين في هذه الحالة هو ما يطلق عليه فرديناند تونيس «الإجماع» (Verständnis)، بوصفه اتفاقًا صامتًا وعفويًا بين أشكال وعيٍ متعددة تشعر وتفكر على نمطٍ سواء، منفتحةً بعضها على بعض، تتقاسم في ما بينها كل مشاعرها وأفراحها وأتراحها. وفي كلمة، تعيش في انسجام تام. ولا يحدث هذا الانسجام نتيجةً لاتفاقٍ عقلاني مسبق، أو لعقدٍ جرى التداول فيه مسبقًا على قاعدة نقاطٍ محددة، وإنما هو نتاجٌ ضروري لطبيعة الأشياء. وقد حاجج تونيس بأن «الأهلية» ينظر إليها على أنها كيان اجتماعي أكثر إحكامًا وأكثر تماسكًا، بسبب وجود «وحدة الإرادة»، مضيفًا أن «الأسرة» كانت تمثل التعبير المثالي لـ «الأهل»[43].

سوف يستأنف ماكس فيبر هذا التمييز بوصفه «نموذجًا مثاليًا»[44]. فوفقًا لفيبر، «الأهلية» (Vergemeinschaftung) هي علاقةٌ اجتماعية يستند فيها نسق النشاط الاجتماعي إلى شعورٍ ذاتي (تقليدي أو عاطفي) من المشاركين بالانتماء إلى الجماعة الأهلية نفسها. وعلى العكس من ذلك، «الجمعية» (Vergesellschaftung)

---

(43) Ibid.

(44) Max Weber, *Économie et société*, traduit de l'allemand par Julien Freund [et al.]; sous la direction de Jacques Chavy et d'Éric de Dampierre, recherches en sciences humaines (Paris: Plon, 1971).

هي علاقة اجتماعية تؤسس على توفيق المصالح ذات الدوافع العقلانية (بالقيمة أو بالغائية) أو على تنسيق المصالح ذات الدوافع على المنوال نفسه[45].

كما نجد أيضًا تأصيل هذا البعد الأهلي المركزي عند إميل دوركهايم من خلال التمييز بين نوعين من التضامن الاجتماعي: **الأول**، التضامن «الميكانيكي» الذي يميز الجماعات ذات الحجم الصغير، المتجانسة اجتماعيًا وأخلاقيًا، والمؤسسة على أساس التقليد، وتجميع الممتلكات، ما يجعل الفرد تابعًا أو خاضعًا للوعي الجماعي. والثاني، التضامن «العضوي» الذي يؤسس بدلًا من ذلك على أساس أولوية تقسيم العمل، أي على الربط العضوي لأفراد أحرار ذوي وظائف مختلفة ومتكاملة في آنٍ معًا[46]. ويقر دوركهايم بتقسيم تونيس المزدوج لأشكال الترابط الاجتماعي، وأسبقية «الغيمينشافت» على «الغزلشافت»[47]، لكن من دون أن يوافقه في اختلاف الطبيعة بين هذين النوعين من الترابط الاجتماعي؛ إذ يفترض وجود اختلاف في الدرجة فحسب. فبالنسبة إلى دوركهايم، لا يمكن للروابط التي تجمع بين الأفراد ضمن مجموعة اجتماعية أن تتغير في طبيعتها، ولا يمكنها سوى أن تتحول[48].

من خلال هذه المقاربة لدور الأهلية والجماعاتية في النظام الديمقراطي، نخلص إلى تعريف «الجماعة الأهلية» (الغيمينشافت) بوصفها وحدةً اجتماعية ذات حجم قد يصغر أو يكبر تشترك في قيمٍ مشتركة. ويمكن من ثم أن يشير المفهوم سواء إلى المستوى الأهلي التنظيمي، أو المحلي، أو الوطني، أو الدولي، خصوصًا منذ ظهور شبكة الإنترنت التي جعلته أقل تقيدًا بالجغرافية، ما دام أصبح بإمكان الناس التجمع والالتئام في جماعاتٍ أهلية بشكلٍ افتراضي، وتقاسم مصالح

---

(45) Ibid.

(46) Emile Durkheim, *De la division du travail social*, bibliothèque de philosophie contemporaine, 8ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1967), Edition électronique sur la bibliothèque numérique «les classiques des sciences sociales» at: http://bit.ly/1OoHjQ7.

(47) Emile Durkheim, «Communauté et société selon Tönnies,» dans: Emile Durkheim, *Textes, vol. 1: Éléments d'une théorie sociale*, présentation de Victor Karady, le sens commun (Paris: Éditions de Minuit, [1889]; 1975), p. 388.

(48) Ibid.

مشتركة بغض النظر عن الموقع الجغرافي. ولذا يمكن داخل الجماعة الأهلية أن تكون المقاصد والاعتقادات والموارد والتفضيلات والحاجات والمخاطر وعددٌ من الشروط الأخرى، مشتركةً؛ ما يؤثر في هوية المشاركين ودرجة تماسكهم. ومن ثم، يمكن إفراز متغيراتٍ عدة لتعريف أشكال الترابط الاجتماعي هذه، نذكر من بينها: تجميع مجموعةٍ من الناس، وجود علاقاتٍ قوية بين الأعضاء، علاقاتٌ مستقرة ودائمة (قرب اجتماعي وعاطفي) بين الأعضاء تولد الثقة، وجود موارد مشتركة (مادية وإعلامية ومعرفية وعلائقية ورمزية)، ووجود مصلحة مشتركة بين الأعضاء. وهذه المتغيرات جميعها تصب في صميم تعزيز جوهر العملية الديمقراطية.

بتعبيرٍ آخر، يقتضي انصهار أشكال الوعي إلى هذه الدرجة من الصلة الحميمية بين أعضاء الجماعة الأهلية أن يكون هؤلاء من الطبيعة نفسها، أو على الأقل يوجد تشابهٌ كبير في ما بينهم. وبمعنى آخر، تؤدي «الأهلية» دورًا أساسيًا في عملية التنشئة الاجتماعية، ولا سيما في مراحل العمر الأولى.

يتعلق بذلك إدراج الأهلية في جوهر الفعل الديمقراطي بالتعبير عن الانتقال من «التقليد» إلى «الحداثة»، على اعتبار أن هذه الأخيرة تمثل العهد الذي يستقل فيه «العقل المجتمعي» عن «الفعل الأهلي». لكن إن كان المشروع الحداثي قد قام منذ تبلوره الأول حول فكرة المعارضة بين «التقليد» و«الحداثة» المرادفة للعقلانية في تصوره القاصر، فإن الملاءمة بينهما قد بدأت تعرف دفعًا متجددًا مع تبلور النهج مابعد الحداثي. كيف تجري الملاءمة بينهما؟ إنه تداخل الوعي الذي يفترض أن الأهلية لم تكن ممكنةً إلا في مجموعات من نطاقٍ محدود، لأنه وفق هذا الشرط فحسب يمكن للحميمية أن توجد بشكلٍ وثيق جدًا. ومن حيث إن الأشكال الاجتماعية تصبح أكبر، فإن وزن المجتمع يصبح أقل على الفرد. فهذا الأخير يتحرر بشكلٍ طبيعي وتدريجًا، كما نشهد ذلك اليوم. وهكذا، بينما كان في السابق يعطى الكل قبل الأجزاء، أصبحت الآن تمنح الأجزاء قبل الكل، الذي أضحى يتبلور من خلال التجاور بدلًا من الانصهار التام.

هذا البعد الأهلي أساسي في تبلور عملية ديمقراطية حقيقية. فمن دون أن يفيد الانصهار التام - كما يمكن أن يكون عليه الحال مثلًا في الشكل الأكثر

مثالية للجماعة الأهلية، أي الأسرة - من شأن التداخل العضوي وتداخل الوعي الذي تفترضه الأهلية أن يسمح بتفاعلاتٍ اجتماعية أكثر اتساقًا وضامنة للسلم الاجتماعي، حيث يمكن الحصول على التناغم الاجتماعي سواء عبر حركةٍ عفوية من تجميع المصالح الخاصة، أم عن طريق تدخل السلطة التشريعية الضامنة للمصلحة العامة. وتتزامن من ثم المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في رؤية مابعد حداثية لتفرز نسقًا ديمقراطيا متسقًا ومستدامًا، تتجلى إلى درجة بالغة في التجارب الإسكندنافية.

## خامسًا: الديمقراطية الجوهرية من منظور العدالة الاجتماعية في البلاد الإسكندنافية

«لم تر حتى الآن مجتمعاتٌ حيث الظروف متساوية، حيث لا نصادف غنيًا ولا فقيرًا، ومن ثم، حيث لا نصادف سادةً ولا عبيدًا. لا تمنع الديمقراطية مطلقًا من أن توجد هاتين الفئتين من الناس، لكنها تغير وعيهم وتبدل علاقاتهم. فعند الشعوب الأرستقراطية، يشكل الخدم طبقةً خاصة لا تتبدل مثلما لا تتبدل طبقة الأسياد. وسرعان ما يولد داخلها نظامٌ ثابت. داخل [الطبقة] الأولى كما داخل الثانية، سرعان ما نرى بروز تسلسلٍ هرمي والعديد من التصنيفات ومراكز مميزة وتعاقب الأجيال من دون أن تتغير الوضعيات».

ألكسي دو توكفيل[49]

بالعودة إلى ما أصلنا له في القسم الأول من الكتاب بشأن التجارب الوضعية الإسكندنافية، يمكننا ربط الصفات الرئيسة الثلاث التي أبرزناها في النموذج الإسكندنافي (الوفرة والإنصاف والاستدامة) بالمبادئ الثلاثة الأساسية للعدالة الاجتماعية (الحرية والمساواة والإخاء الاجتماعي). وحتى لو لم يكن هذا الربط ظاهرًا أو بديهيًا في العديد من الحالات، فهو يظل أكيدًا وعميقًا كما سوف نرى ذلك بتفصيل.

الدول الإسكندنافية تظهر مزيجًا من هذين النهجين. فالتماسك الاجتماعي يولد على حدٍ سواء من العلاقات العضوية التي تؤسس للأهلية ومن الإرادة المتعمدة التي تؤسس للمجتمع، عوضًا عن التصور الحداثي الأحادي الذي يرى

(49) Tocqueville, vol. 2.

أن الفعل المجتمعي قد تلا (ومحا) الفعل الأهلي. فهذه التجارب الإسكندنافية تبرز بالأحرى الاندماج بين هذين الشكلين من الترابط الاجتماعي. فالتضامن الديمقراطي الإسكندنافي له خاصية أنه يحافظ على علاقةٍ بالحقوق. والمعاملة المساواتية بالمثل لا يمكن أن تنشأ سوى من الحقوق المدنية ذات النطاق الكوني، وهي تغذي أيضًا تصور الفعل العام الذي يواجه الظروف غير المتكافئة. يوجد إذًا تكاملٌ بين جانبي التضامن الديمقراطي التي هي جزءٌ من إعادة التوزيع على أساس الحقوق، وعلى المعاملة المساواتية بالمثل التي يمكن تنفيذها في بعض الجمعيات.

أبعاد الرابط الأهلي القوي والحس المدني والتوافقي ودورها تتجلى جميعها في التجارب الإسكندنافية، مثلًا من خلال حسن استخدام الملكية المشتركة. ولا يعني الاتجاه القوي نحو المسؤولية الفردية والاستقلالية مع ذلك أن المجتمعات الشمالية هي مجتمعاتٌ تعزز النزعة الفردية «المنقطعة» عن الحس الجماعي، على اعتبار أن النموذج الإسكندنافي يكون مواطنين مستقلين في الآن نفسه الذي يطور في نفوسهم الحرص على الآخرين والاهتمام بالمصلحة العامة. وكما رأينا ذلك في الفصل الثاني، يعتبر بعد «الأهلية» ذا أهميةٍ قصوى في البلاد الإسكندنافية، سواءٌ بالنسبة إلى المجتمع المدني أو بالنسبة إلى المقاولة. وكمثالٍ على ذلك، يمكن أن نورد القانون العرفي في السويد المسمى «آلمانشرات» (Allemansrätt)، وهو قانونٌ غير مكتوبٍ لكنه معترفٌ به من لدن الجميع وبشكلٍ خاص من المحاكم، ويعني حرفيًا «حقَ الجميع» أو «حق كل فرد». ويذكر هذا القانون السويديين أنه مثلًا إذا كانت الملكية الخاصة للأراضي توجد بالفعل، فهي لا تعطي لمن يحصل عليها حق التمتع الحصري بها؛ لأن الأرض، في الأساس، تظل ملكًا عامًا.

بشكلٍ ملموس، يتمتع الجميع في السويد بإمكانية القدرة على الاستعمال «الحر» للطبيعة، سواء كانت تحكمها ملكية عامة أم خاصة، شريطة أن يكون هذا الاستخدام «معقولًا» و«محدودًا». فمثلًا، معظم الأربعين ألف جزيرة في الأرخبيل حول استكهولم هي ملكياتٌ خاصة، لكن من الواضح أن الجميع يمكنه إرساء قاربه ليلًا من دون أن تكون هناك شكوى من المالك، بطبيعة الحال

بشرط الاستخدام المعقول، ما دام من غير المعقول إرساء القارب الخاص مباشرةً وبشكلٍ دائم أمام منزل المالك![50] وكمثالٍ آخر، إذا عبر أحدهم عبر ممتلكات شخصٍ آخر، سوف يكون بإمكانه التقاط الفطر أو الفاكهة بشرط عدم المتجارة بها[51]. ويساعد هذا المبدأ على فهم أفضل لانخراط الدول الإسكندنافية في الحفاظ على البيئة، من حيث استخدامٌ الملك العام المشترك مع إيجاد توازن بين الملكية الخاصة والانخراط بشكلٍ جماعي في التقليد. ولذلك فقد أفلحت الدول الإسكندنافية في بناء اقتصادات حديثة جدًا ومبتكرة، لكن مع استمرارها في الآن ذاته في العيش وفقًا لمبادئ مستوحاة من هذه التقاليد العتيقة[52]. وفي السياق ذاته، يمكن أن نورد أيضًا عرف «داغناد» (Dugnad) الذي كان يعني في الماضي البناء الجماعي لحظيرة أحد الجيران، والذي لا يزال يفيد إلى اليوم أن سكان منطقة ما يجتمعون مرةً واحدة في السنة بطريقةٍ تطوعية تمامًا للقيام بأشغالٍ ذات مصلحةٍ جماعية.

في ختام هذا الفصل، من الواضح أن إحدى أبرز صعوبات الربط بين نظرية الديمقراطية ونظرية العدالة تتمثل في فهم كيفية التوفيق بين القيود الخارجية الملزمة للإجراءات الديمقراطية مع الاعتقاد أن الديمقراطية هي أساس الأنظمة السياسية الشرعية. ومن موشور النموذج الإسكندنافي، سعينا طوال أسطر هذا الكتاب إلى تقديم مثل هذه النظرية، عبر تصور العدالة بوصفها جوهرًا للديمقراطية، وعبر تصور الديمقراطية الجوهرية كمثاليةٍ تقدم بيانًا عن الضمانات الإجرائية والحقوق الأساسية. وعلى خلاف فكرة أن الحقوق تختلف من الناحية المفاهيمية عن الديمقراطية، عرفنا الحقوق الجوهرية بوصفها بعدًا من أبعاد المثالية الديمقراطية. ومثل هذا الانتقال في الفهم يقتضي تغيرًا دلاليًا مهمًا في فهم «الديمقراطية الإجرائية» و«الديمقراطية الجوهرية».

في هذا الصدد، يمكننا أن نورد على سبيل المثال نموذج «دولة الخلافة

---

(50) Pierre Forthomme, «Entreprise et société en Suède: Un regard aux sources du modèle,» papier presenté à Séminaire «Vie des Affaires,» Ecole de Paris du management, séance du 8 Juin 2007, p. 3.

(51) Ibid.

(52) Ibid., p. 4.

الراشدة» كما عرفها عبد الرحمن الكواكبي في **أم القرى**. فلم تكن دولة الخلافة الراشدة للخلفاء الأربعة ديمقراطية إجرائية بالمعنى المعاصر للمفهوم، إذ لم توجد فيها أيٌّ من مؤسسات وإجراءات الديمقراطية الإجرائية المحضة: من انتخاباتٍ مباشرة، أو مؤسساتٍ تمثيلية، أو فصل السلطات الثلاث، وما إلى ذلك. لكنها في الوقت نفسه ديمقراطية حقيقية، وفق تعريف الكواكبي؛ **ديمقراطيةٌ حققت مبادئ العدالة المؤسسة للديمقراطية الجوهرية، من حريةٍ ومساواة واندماج اجتماعي وكرامة إنسانية.**

المنظور الذي يولي القيم الأولوية على الإجراء يطرح بشكلٍ أو آخر إشكالية الإكراه، أي إكراه الأفراد الذين يمتلكون مثلًا عليا للحقيقةً متعددة، أو لا يعتقدون حتى إنه يوجد هناك شيء من هذا القبيل يسمى حقيقة. في حين أن ربط الديمقراطية بالعدالة لا يوقع في المطب نفسه. فمثلًا، المطالبة النسوية بالاعتراف المتساوي بالنساء هو مطلبٌ ديمقراطي تمامًا، وهو مطلبٌ ينطلق من فهمنا للعدالة والطريقة التي قادنا عبرها نضال هؤلاء النسوة من أجل الاعتراف لإعادة فهم العدالة من منظورٍ مختلف، من وجهة نظر المرأة. يبدو، إذًا، في الأخير أن المساواة الديمقراطية التفسيرية تولد مزيدًا من الضغط باتجاه الاعتراف بالقيمة المتساوية للجميع في أشكال التفاعل الاجتماعي.

إن كنا قد بينا في هذا الفصل بعض الأبعاد الاجتماعية الأساسية للديمقراطية السياسية، يبقى مع ذلك أن عقدة ارتباط «الاقتصادي» بـ «السياسي» تظل قائمةً بشدةٍ في سبيل إرساء أسس الديمقراطية الجوهرية القائمة على أسس قيم العدالة الاجتماعية. وهو ما سوف نتناوله درسًا وتحليلًا في الفصل السادس والأخير من الكتاب من خلال نموذج «ديمقراطية امتلاك الملكية».

# الفصل السادس

# ديمقراطية امتلاك الملكية
# الديمقراطية السياسية من مدخل الاقتصاد والاجتماع

«ما دامت لن تكون هناك مساواةٌ اقتصادية واجتماعية، فإن المساواة السياسية ستظل أكذوبة».

ميخائيل باكونين

حقق النظام الرأسمالي في خلال القرنين الماضيين نجاحاتٍ باهرة ليس أقلها شأنًا بلوغ مستويات رفاهيةٍ عالية لدى شعوبٍ وفئاتٍ اجتماعية بعينها، وليس أقلها دهاءً كذلك تحويل الامتيازات والتفاضلاتٍ الأكثر إفراطًا وسخافةً وتعسفًا إلى «صفاتٍ طبيعية»، في حين أنها ذات طبيعةٍ «اجتماعية» بامتياز. ففي نهاية المطاف (in fine)، يمتلك النظام الرأسمالي - شأنه شأن جميع الأنظمة القائمة على تراتبية هرمية - القدرة على جعل الفئات الاجتماعية المظلومة والمضطهدة والمحتقرة تاريخيًا (النساء والعبيد والسود والمستعمرون والأقليات العرقية ...) تستبطن عدم التماثل الاجتماعي هذا على أنه «طبيعي»، في حين أنه ذو جذورٍ اقتصادية في الأساس. حينئذ، لا تعود هناك حاجة إلى العنف المادي، بل إن «العنف الرمزي» يصبح أكثر نجاعةً وكفاية، وتصبح الهيمنة الاقتصادية هيمنةً رمزية مستبطنةً كما أوضح ذلك برفعةٍ وجلاء بيار بورديو[1]. فالهيمنة الاقتصادية المتلازمة مع النظام

(1) Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, liber (Paris: Seuil, 1997).

الرأسمالي ترتبط بشكلٍ وثيق بأشكال أخرى من الهيمنة، أشكالٌ غير ملحوظة بشكل جلي. يتعلق الأمر إذًا، وفقًا لعلم الاجتماع البورديوزي (نسبةً إلى بيار بورديو)، بنوعٍ من «إنتاج النظام الاجتماعي» و«إعادة إنتاج النظام الاجتماعي»، من خلال ديناميات «استبطان الخارج» (Intériorisation de l'extérieur) و«تجلية الداخل» (Extériorisation de l'intérieur)، التي تجري في أغلب الأحيان بطرائق مضمنةٍ وغير واعية[2].

يقوم مفهوم العنف الرمزي، المركزي في المنظومة الرأسمالية، بدرجةٍ أساسية على استبطان الأفراد للهيمنة الاجتماعية الملازمة للوضعية التي يحتلونها في حقلٍ معين (وبشكلٍ أعم لوضعهم الاجتماعي). ومن ثم، فهذا العنف يقع على مستوى «ما دون الوعي» ولا يعتمد على هيمنةٍ بين - فردية وإنما على هيمنةٍ بنيوية (لوضعية اجتماعية على أخرى). وتستند هذه البنية إلى رؤوس الأموال المملوكة من الأفراد، وهي «متنمرة» لأنها غير ملحوظةٍ وغير مدركة من لدن الأفراد، مشكلةً بذلك مصدرًا للشعورِ بالنقص أو بـ «الحكرة»[3] يجري تكبده بدرجةٍ أساسية لأنه غير متجسد. ويتجذر العنف الرمزي عبر إضفاء الشرعية على نماذج للتصنيف كامنة في التسلسل الهرمي للفئات الاجتماعية، ويتمكن من فرض محتوياته الدلالية على أنها شرعية من خلال إخفاء علاقات القوة التي تكمن وراء ذلك[4]. وتندرج أعمال العنف هذه في خانة «العنف البنيوي» الذي يعرفه النرويجي يوهان غالتونغ في مقابل العنف الشخصي والمباشر، بوصفه شكلًا من أشكال العنف الناجم عن بنيات أو مؤسسات مجتمعٍ معين، والهادف إلى أن يحول دون تحقيق

---

(2) Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de trois études d'éthnologie kabyle, points. Essais; 405 (Paris: Ed. du Seuil, [1972]; 2000), p. 235.

(3) يدل مصطلح «الحكرة» في اللهجات المغاربية على جميع الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي تأتي في خلاف «الكرامة» و«الاعتراف»، أي إلى سياقات «الاحتقار» و«الازدراء» المترتبة عن أوضاع «الاستبداد السياسي» و«اللامساواة الاجتماعية» و«التسلط الأبوي».

(4) على عكس التحليل الماركسي الصارم، يتميز تحليل بورديو بالتأكيد على الدور المركزي للرأس المال الرمزي وأنماط إعادة إنتاجه. ومن ثم، لا غرو أن نجد بورديو يتحدث عن «الاقتصاد السياسي للبضائع الرمزية» (العلوم والفنون والتعليم).

الأفراد لذاتهم[5]. وينطوي من ثم «العنف البنيوي» على أي شكلٍ من أشكال الإكراه التي تؤثر في إمكانات الفرد بفعل البنيات السياسية والاقتصادية، وتؤدي إلى عدم المساواة في الحصول على الموارد وعلى السلطة السياسية والتعليم والصحة والعدالة.

تقوم الرأسمالية على فكرة «النظام الطبيعي» الهرمي والتراتبي الذي «يلزم» فيه الفقراء والمعدمون حدهم ويستأثر فيه السادة والأغنياء بـ «حقوقهم الطبيعية» وبإدارة الشأن العام. وتقتضي هذه الفكرة الضاربة في أطناب التاريخ والشائعة على نطاقٍ واسع (بشكلٍ أو آخر)، أنه ليس هناك سوى الأثرياء الذين لديهم مصلحة حقيقية في الشؤون العامة؛ أي إن من يساهم على نحو فاعل وكاف في المرافق العامة، يحق له فحسب المساهمة في إدارة المؤسسة الاجتماعية الكبيرة. فالقانون الأثيني القديم يعطي الحق في التصويت والترشح للانتخابات في مقابل واجب المساهمة في الحرب وأداء الضرائب فحسب، إذ كان يسلب من الفقراء حقوقهم كلها (إلى درجة أن المديونية المتأخرة الدفع - قبل عهد سولون - كان يمكن أن تفضي إلى العبودية، إلى حين أداء الديون). والديمقراطية الأثينية كانت محصورةً في الأقلية من الذكور التي لم تكن تتجاوز عشر ساكنة أثينا، في حين أن النساء والعبيد والأجانب المقيمين كانوا مقصيين من أي مشاركةٍ سياسية. وفي قرن الأنوار نجد مثلًا ديدرو، وهو مؤلف مادة «النواب» في **الموسوعة** التي تلخص فلسفة الأنوار، يؤكد بشكلٍ قاطع أن الأثرياء فحسب هم المؤهلون للقيام بدورٍ وطني. وهذا الإرث «التنويري» ذاته، فضلًا عن الإرث الأثيني، يشمل فئةً سوف تفرز شكلًا من أشكال الديمقراطية يعرف باسم «اقتراع دافعي الضرائب» (Suffrage censitaire)، وهو نمط اقتراعٍ ينحصر الناخبون داخله في المواطنين الذين يتجاوزون عتبةً محددة في مدفوعاتهم الضريبية المباشرة (Cens). وكمثالٍ على ذلك، جرى في خلال فجر الثورة الفرنسية انتخاب منتخبي «الجمعيات العامة» في عام 1789 (التي تحولت لاحقًا إلى الجمعية التأسيسية) من لدن أرباب الأسر الذكور الذين يبلغون 25 سنةً فما فوق فحسب، خصوصًا من هم من دافعي

(5) Johan Galtung, «Violence, War, and their Impact: On Visible and Invisible Effects of Violence,» *Polylog-Forum for Intercultural Philosophy*, no. 5 (2004).

الضرائب، وهو ما أكده دستور عام 1791 الذي ساهم في صوغه أحد رموز الثورة الفرنسية، إيمانويل - جوزف سييس الذي كان يعتبر أن الاقتراع هو «وظيفة» يحق فحسب للأفراد (الذكور) ذوي القدرات (من قبيل الذكاء أو الوضع الاقتصادي) ممارستها[6].

في التاريخ العربي الإسلامي أيضًا، ظل الأثرياء والمترفون هم أصحاب الحظوة وأصحاب السلطة على الرغم من أن الإسلام قد جاء بمبدأ التسوية الطبيعية بين الجميع وجعل الناس جميعًا سواسيةً كأسنان المشط، بل جعل الديمقراطية والتسوية الاقتصادية مقصدًا من مقاصد الشريعة وفقًا لمنظور الآية القرآنية: ﴿كي لا يكون دولةً[7] بين الأغنياء منكم﴾ (الحشر، 7). فقد اعتبر الطاهر بن عاشور في هذا السياق «أن من مقاصد الشريعة أن يكون المال دولةً بين الأمة الإسلامية»[8]. غير أنه حتى هذا الفهم الأكثر تنورًا ومقاصديةً قد حصر هذا المبدأ المساواتي الجوهري في «الأموال غير المتملكة سلفًا»[9]، وغفل عن أن التنافس الشريف وتكافؤ الفرص لا يستقيم مع التراكم الناتج من التملك المسبق المنقطع

---

(6) Pasquale Pasquino, *Sieyès et l'invention de la Constitution en France* (Paris: O. Jacob, 1998).

(7) «الدولة والدولة العقبة في المال والحرب سواء، وقيل الدولة بالضم في المال والدولة بالفتح في الحرب، وقيل هما سواء فيهما ... والدولة بالضم في المال، يقال صار الفيء دولةً بينهم يتداولونه مرةً لهذا ومرة لهذا، والجمع دولات ودول ... وقالوا دواليك أي مداولةً على الأمر. قال سيبويه وإن شئت حملته على أنه وقع في هذه الحال ودالت الأيام أي دارت والله يداولها بين الناس وتداولته الأيدي أخذته هذه مرة وهذه مرة»، انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، في: http://bit.ly/1LCxdvV

(8) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 30 ج في 15 مج (تونس: الدار التونسية، 1984)، ج 28، ص 85.

(9) «وقد بدا من هذا التعليل أن من مقاصد الشريعة أن يكون المال دولةً بين الأمة الإسلامية على نظام محكم في انتقاله من كل مالٍ لم يسبق عليه ملك لأحد مثل: الموات، والفيء، واللقطات، والركاز، أو كان جزءًا معينًا مثل: الزكاة، والكفارات، وتخميس المغانم، والخراج، والمواريث، وعقود المعاملات التي بين جانبي مال وعمل مثل: القراض، والمغارسة، والمساقاة، وفي الأموال التي يظفر بها الظافر من دون عمل وسعي مثل: الفيء والركائز، وما ألقاه البحر، وقد بينت ذلك في الكتاب الذي سميته مقاصد الشريعة الإسلامية» (المرجع نفسه، ج 28، ص 85). وقد اختزل الفقهاء الأصوليون تقليديًا هذا المبدأ الإسلامي السامي في أموال الفيء والغنائم على وجه الحصر، على ديدن الفهم الحرفي السطحي للنص: «لما اقتضاه لام التمليك من جعله ملكًا لأصناف كثيرة الأفراد، أي جعلناه مقسومًا على هؤلاء لأجل أن لا يكون الفيء دولةً بين الأغنياء من المسلمين، أي لئلا يتداوله الأغنياء ولا ينال أهل الحاجة نصيبًا منه»: المرجع نفسه.

عن مبادئ الجدارة والاستحقاق المؤسسة للعدالة الاجتماعية، فضلًا عن مفاقمته الفوارق الاجتماعية بفعل «تأثير القديس متى»[10]. ومن ثم، لا غرو أن التاريخ الإسلامي ظل نخبويًا وإقصائيًا (أو أرستقراطيًا بلغة العصر)[11]، ولم يعرف انبثاق أي نظامٍ يتوافق مع منظور الديمقراطية الجوهرية، خصوصًا مع المقصد المركزي الذي يضمن تفتيت الثروة المتجمعة وإعادة توزيعها من جديد على رأس كل جيلٍ، فلا يدع مجالًا لتضخيم الثروة وتكدسها في أيدٍ قليلة ثابتة، ومن ثم لتركز السلطة والغلبة السياسية معها.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو أي شكلٍ ديمقراطي يجمع بين من يمتلكون الأملاك، أو «الناس الشرفاء» (Honnêtes gens) كما كانوا يسمون في فجر الثورة الفرنسية، ومن لا يمتلكون شروى نقير، أو من كانوا يسمون «ناس العدم» (Gens de rien)؟ أي توازن قوى يمكن أن يوجد بين من يملك الثروة والجاه ومن لا يملك

---

(10) يشير «تأثير القديس متى» (The Matthew Effect) إلى مضاعفة الأفضليات واتساع الفجوات بشكلٍ مطرد، حيث إن من هو غنيٌ يصبح أكثر غنى ومن هو فقيرٌ يصبح أكثر فقرًا. وقد أطلق عالم الاجتماع الأميركي روبرت ميرتون على هذه الدينامية السلبية تسمية «تأثير القديس متى» في إشارةٍ إلى آية من الإنجيل بحسب القديس متى تقول «لأن كل من له يعطى فيزاد، ومن ليس له فالذي عنده يؤخذ منه». (متى 25:29، الإصحاح الخامس والعشرون: 29). راجع في ذلك: Robert Merton, «The Matthew Effet,» *Science* (5 January 1968), pp. 56-63.

(11) خصوصًا من خلال مفهوم «أهل الحل والعقد» الذي يوجد في صميم هذا المنظور الإقصائي. فلغةً، الحل هو فك عقدة الشيء بعد شدها، والعقد خلافه. وفي الاصطلاح، أهل الحل والعقد هم «أصحاب القدرة والنفوذ الذين يملكون عقد الولاية وأمثالها، بحيث يكون بإمكانهم التأثير في انعقاد الأشياء وفكها»، وهم «الجماعة المؤهلة لعقد الأمور وإبرامها، وإلزام الأمة بها، أو حلها إذا دعت الضرورة إلى ذلك بحكم مكانتهم الشرعية السياسية». ويعرف الفقهاء الأصوليون أهل الحل والعقد على أنهم «الجماعة من الناس الذين يناط بهم اختيار الخليفة ومبايعته»، ويضيفون إلى ذلك «القيام بأمور الحسبة في المجال السياسي»، أما حين يبينون صفاتهم، فإنهم يضعون صفة «القوة» قبل صفة «الأمانة»، لأن هذه الأخيرة هي التي تحدد «مدى صلاحيتهم للنهوض بهذا الدور». راجع في ذلك: مجدي محمد قويدر، «دور أهل الحل والعقد في نقض القرارات السياسية»، رسالة الماجستير في الفقه المقارن، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 2007، ص 16. ولذلك أيضًا نجد الفقه السياسي الإسلامي - بجميع أطيافه - قائمًا على «الغلبة» و«الشوكة» عوضًا عن «التراضي» و«الانضواء الطوعي والمسالم»، حتى إن بعضهم قد آثر تسمية «أهل الحل والعقد» بـ«أهل الشوكة»، وممن استعمل هذا المصطلح: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميه، 1986)، ص 550.

شيئًا؟ هل من سبيلٍ بالنسبة إلى من لا يملك وسائل العيش الكريم أن يتملكها، أي من ظل في الأغلب منزويًا في ثنايا الرعية، عبارةً عن «مواطنٍ غير مواطن» (Citoyen non citoyen)»[12]؟ بمعنى آخر، ما هو نوع الملكية[13] التي تحتّاج أن يجري توزيعها بطريقةٍ «ديمقراطية» ليتمخض عن هذا التوزيع نظامٌ ديمقراطي؟ فإذا كانت فكرة الديمقراطية تمتلك أي معنى، فإنه لا ينفك عن امتلاك جميع المواطنين بعض الممتلكات (المادية)، من منزلٍ أو حسابٍ للتوفير، تضمن لهم بعض الاستقلالية المترادفة مع الحرية الفردية. ولذا، فمسألةُ التوزيع الديمقراطي للفرص والقدرات وتطوير رأس المال البشري الفردي هي في صلب إشكالية الديمقراطية والعدالة، تتداخل مع مسألة «تكافؤ الفرص» وتتجاوزها في آن. والسؤال الأصعب يظل هو كيفية تنظيم النظام السياسي والاقتصادي الذي يحقق التوزيع على نطاقٍ واسع لأشكال أخرى من رأس المال الإنتاجي.

أي نظام ديمقراطي حقيقي ينبغي له ضمان حصول الفئات الأقل حظًا في المجتمع علىَ رأس المال، وهو نوع من «التوزيع القبلي» (Predistribution)، حيث يجري توزيع الثروة على نحو أكثر إنصافًا في المقام الأول (ex ante)، بدلًا من الاعتماد كليةً على إعادة توزيع الضرائب (Redistribution) في اللاحق البعدي (ex post)، وهو ما يشكل إشكاليةً عويصة يشير إليها أندريه توزيل: «جميع النظريات الديمقراطية تتاخم على العقدة التي توحد الاقتصاد والسياسة»[14]. فالاقتصاد

---

(12) Henri Guillemin, *1789, silence aux pauvres!*, collection HG (Bats: Ed. d'Utovie, 2012), at: http://bit.ly/1MgKhkZ.

(13) الملكية لغةً من ملك، وهي «احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به ... يقال هذا ملك يدي وملك يدي وما لأحد في هذا ملك غيري». ابن منظور، لسان العرب، في: http://bit.ly/1jH3PYS.

يمكن تعريف الملكية بشكلٍ أكثر دقة بوصفها مجموعةً من الحقوق التي تمنح صلاحيات حصرية للأشخاص على أشياء، أو أراضٍ، أو أفكار، أو أساليب ... تنقسم الملكية تقليديًا إلى ثلاثة حقوق: (أ) حق حيازة الملكية والتصرف فيها (Abusus) (ب) الحق في استخدام الملكية (Usus)، (ج) والحق في جني ثمار الملكية (Fructus). وهو ما يتوافق جزئيًا مع تقسيم الفقهاء الأصوليين الملكية قسمين: ملكية تامة وناقصة تتضمن ملكية الرقبة والمنفعة معًا، و«ملكية ناقصة» تتضمن ملكية المنفعة وحدها: محمد يوسف موسى، الفقه الإسلامي: مدخل لدراسة نظام المعاملات فيه، ط 3 (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1958)، ص 256-258.

(14) André Tosel, *Un monde en abîme: Essai sur la mondialisation capitaliste*, philosophie en cours (Paris: Ed. Kimé, 2008).

«سياسيٌ» بامتياز، ولا يمكن أبدًا للسوق أن تكون محايدة، بل هو سياسيٌ في طبيعته الأولى، تتداخل داخله بشكلٍ كبير المصالح الاقتصادية والسياسية.

ثمة إنجازٌ آخر باهرٌ ينبغي لنا أن نعترف به على هذا الصعيد للنظام الرأسمالي، وهو أنه قد أفلح في أن يوهم بهذا الفصل بين الاقتصاد والسياسة على المستوى الوضعي كما على المستوى «العلمي» أو المزعوم أنه «علمي». فمن جهة التحليل الاقتصادي، تراخى الربط بين الاقتصاد والسياسة بشكلٍ صارخ مع صعود نجم النظرية النيوكلاسيكية وهيمنتها شبه المطلقة على الفكر وعلى الواقع، حيث أصبح «الاقتصاد السياسي» - على هذا النحو - مجرد أيقونة تدرس في تاريخ الفكر الاقتصادي ولا تكاد تمس بصلةٍ الواقع الاقتصادي أو واقع التحليل الاقتصادي؛ من نظرية التوازن العام بوصفها حجر عقد النظرية النيوكلاسيكية، إلى نظرية الألعاب، إلى الاقتصاد الإحصائي، إلى ضروب النمذجة الرياضية، إلى المحاكاة الحاسوبية، أو غيرها. أما في الواقع، فإن النظم الفرعية الاقتصادية والسياسية تتداخل في ما بينها، تمامًا كما رأى ذلك ماركس، لكن من دون حتمية السطوة المطلقة وجبروت رأس المال (ولازمة الاستغلال والصراع الطبقي) كما افترض ذلك الكاتب الألماني. فإن كانت الدولة الديمقراطية تحديًا للمسألة الخلافية الاجتماعية الجوهرية والمضمنة في جميع أشكال الاجتماع البشري (Centrifugal)، حتى الأكثر مساواتيةً منها، فإنها على حدٍ سواء تحدٍ لرهانات التماسك والاندماج والإخاء الاجتماعي (Centripetal).

اكتست الديمقراطية الاقتصادية في خلال العقود القليلة الماضية في الأساس تعريفًا للتحول من سلطة اتخاذ القرار بيد ثلةٍ من حاملي أسهم الشركات (Shareholders) إلى مجموعةٍ أكبر من أصحاب المصلحة العموميين (Stakeholders) تشمل العمال والمستهلكين والموردين والجمهور الأوسع. ففي حين يجري داخل النظام الاجتماعي الرأسمالي اختزال المواطنين في مستهلكين يستهلكون ويقترعون فحسب وفقًا لما يتلاءم مع تعظيم قدرتهم الشرائية واتخاذهم قرار الاستهلاك، فإنهم لا يشاركون في إدارة الشركات، والاقتراع على القرارات المتعلقة بالاستثمار أو كيف يجري تقاسم الأرباح. وجرى اقتراح الديمقراطية الاقتصادية بوصفها وسيلةً لتأمين الحقوق الاقتصادية الكاملة، تفتح سبيلًا

لاكتساب الحقوق السياسية كاملة، بمعنى تعريفها الواسع الذي يتضمن في ما يتضمنه الحقوق الاقتصادية[15]. ووفقًا لديفيد شفيكارت، تتكون بنية المجتمع الرأسمالي من ثلاثة مكوناتٍ أساسية:

- الجزء الأكبر من وسائل الإنتاج مملوكٌ للقطاع الخاص، إما مباشرةً من لدن الأفراد أو من الشركات نفسها التي يملكها الأفراد.

- يتم تبادل المنتوجات في أسواق حرة، أي خاضعة للمنافسة وليس لأي تسعيرٍ حكومي أو تنظيمي.

- يعمل معظم الناس الذي يشتغلون في هذا المجتمع لقاء أجر لمصلحة أشخاص آخرين يملكون وسائل الإنتاج. ومن ثم، فإن معظم الناس «عمالٌ مأجورون»[16].

إن كان مفهوم الديمقراطية الاقتصادية يصون مبدأ العرض والطلب كآليات أساسية لإرساء الأسعار، فإنه يظل قائمًا على فكرة أن الذين ينتجون السلع والخدمات في المجتمع يتلقون مقابلًا أقل من مساهمتهم الإنتاجية في ظل التنسيق الحصري عبر آليات الأسعار المرنة. ويكمن الجواب عن هذه المعضلة بلغةٍ اقتصادية محض في أن الانتقاص من المحفز على العرض في ظل الديمقراطية الاقتصادية يجري تعويضه بالزيادة في الطلب الفاعل (الحاجات أو الرغبات التي تدعمها القوة الشرائية). وبتعبيرٍ آخر، يوجد على وجه التأكيد ربطٌ بين أبعاد الفقر والثروة والاستغلال، على اعتبار أن المشكلة ليست في الأساس في نمط توزيع الموارد أو في الفوارق الاجتماعية الناتجة منه، بقدر ما هي في درجاته القصوى، أي في وجود نظامٍ يديم الفقر المدقع من جهة، والثراء الفاحش من جهةٍ أخرى، سواءٌ تعلقت أسبابه في الأصل بالعرق أم الجنس أم العمر أم العجز، وسواءٌ كانت وسائله الحواجز على التعليم أم فرص العمل أم السلطة.

---

(15) J. W. Smith, *Economic Democracy: The Political Struggle of the Twenty-First Century* (Radford, VA: Institute for Economic Democracy Press, 2005).

(16) David Schweickart, *After Capitalism*, New Critical Theory (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2002).

بيد أنه لا يوجد في الواقع أي تعارضٍ بين العمل ورأس المال. فالصراع الحقيقي هو بين «العمل» و«الاحتكار». وبين الكتاب الماركسيون بشكلٍ جيد هذه الطبيعة الاحتكارية والتوسعية والإمبريالية للرأسمالية التي ترى في تشتت الرأسمال عقبةً أمام تعظيم الأرباح وتسعى بكل الوسائل لهدم الحواجز الطبيعية والمؤسساتية والرمزية أمام تركز رأس المال؛ ومن ثم جاءت الحركات الاستعمارية التوسعية والإمبريالية والمضاربات المالية الاحتكارية المعاصرة. وإن كانت الهيمنة العسكرية والسياسية قد أصبحت أقل وطأةً في العصور الحديثة التي تلت مرحلة إنهاء الاستعمار، فإنها قد استمرت في أشكال أخرى اقتصادية وثقافية في الأساس.

يعني ذلك أن إلغاء الاحتكار هو السبيل الذي من شأنه أن يسمح للناس باستخدام أنفسهم وباستخدام رأس المال على الشكل الأنجع، فضلاً عن درء الاضطهاد والظلم الذي يحرم العامل من «تعبه»، أو كما كان قد بين ذلك مارتن لوثر كينغ، «تنسى الشيوعية أن الحياة هي فردية. وتنسى الرأسمالية أن الحياة هي اجتماعية»[17]، في حين أن «الطريق الثالثة» تقوم على توليفة تجمع بين حقائق الاثنين معًا. وعلى افتراض أن «الديمقراطية ليست مجرد قيمةٍ سياسية، وإنما هي ذات أسسٍ وآثار اقتصادية عميقة»، يقترح شفيكارت أن «المشكلة ليست في الاختيار بين الخطة والسوق، وإنما في إدماج هذه المؤسسات في إطار ديمقراطي»[18]. ومن ثم، يمكن تعريف الديمقراطية الاقتصادية بشكلٍ عام وفقًا للسمات التالية: الإدارة الذاتية للعمال، حيث يتم التحكم بالمشروعات الإنتاجية كلها بشكلٍ ديمقراطي من عمالها ويجري استبدال العمالة داخل الشركة بالعضوية في الشركة؛ وكذلك السيطرة الاجتماعية على الاستثمار، ما يعني اقتران الاعتبارات الاجتماعية والبيئية مع الاعتبارات الاقتصادية المحضة في قرارات الاستثمار؛ وسير السوق الحرة، الذي لا يتنافى مع وجود أشكال مؤسساتية جماعية من قبيل التعاونيات الإنتاجية أو الاستهلاكية.

---

(17) Martin Luther King, *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?*, Foreword by Coretta Scott King; Introduction by Vincent Harding, King Legacy Series (Boston: Beacon Press, [1967]; 2010).

(18) David Schweickart, «Economic Democracy: A Worthy Socialism That Would Really Work,» *Science and Society*, vol. 56, no. 1: *Socialism: Alternative Visions and Models* (Spring 1992), pp. 9-38.

في هذا السياق، جاءت وجهة نظر الفيلسوف الأميركي جون رولز لتبين أن أشكال التنسيق الاقتصادي المعاصرة تتميز بهيمنة نموذج دولة الرفاه الرأسمالية التي تحاول تصحيح عدم المساواة الناتجة من السوق في اللاحق البعدي (ex post)، من خلال آليات إعادة التوزيع، بينما تقتضي أشكالٌ أكثر ديمقراطية أن ينشأ التوزيع العادل في المسبق الأولي (ex ante). وهذا هو جوهر نظرية «ديمقراطية امتلاك الملكية» (Property-Owning Democracy) التي دافع عنها جون رولز كنظام «طريقٍ ثالثة» بين الرأسمالية والاشتراكية يسمح بالإجابة عن أسئلة **الديمقراطية الاقتصادية المؤسسة للديمقراطية السياسية**، التي نجعل منها عماد مقاربتنا المعيارية لإشكالية الديمقراطية من المنظور الوضعي للتجارب الإسكندنافية.

جديرٌ بالذكر أن مفهوم «ديمقراطية امتلاك الملكية» استخدم أول مرةٍ من لدن المحافظين البريطانيين في عشرينيات القرن الماضي[19]، قبل أن ينتقل إلى النظرية السياسية على يد الاقتصادي البريطاني جيمس ميد[20]، ليكتسي مع جون رولز[21] وأتباعه[22] دلالاتٍ مساواتية أكثر راديكاليةً بكثير مما كان عليه في فهمه الأولي عند المحافظين. وبصرف النظر عن اهتمامٍ متفرق في العقود الأخيرة[23]، فإن مفهوم ديمقراطية امتلاك الملكية ظل غير مستكشفٍ إلى حدٍ كبير، سواءٌ في الفكر السياسي أم الفكر الاجتماعي المعاصرين، إلى غاية السنين القليلة الماضية. من أجل ذلك نخصص هذا الفصل الأخير من الكتاب لهذه النظرية الجوهرية والجديرة بالدرس والتحليل في سياق إشكالاتنا العربية الراهنة، على اعتبار أنها تمثل في أعيننا «مثالية العدالة» التي ناقشناها طوال أسطر هذا الكتاب،

(19) Ben Jackson, «Property-Owning Democracy: A Short History,» in: Martin O'Neill and Thad Williamson (eds.), *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), p. 38.

(20) Ibid., p. 44.

(21) Ibid., p. 46.

(22) Ibid., p. 48.

(23) Martin O'Neill, «Liberty, Equality and Property-Owning Democracy,» *Journal of Social Philosophy*, vol. 40, no. 3 (Fall 2009), pp. 379-396; Martin O'Neill and Thad Williamson: «Property-Owning Democracy and the Demands of Justice,» *Living Reviews in Democracy*, vol. 1 (2009), pp. 1-10 and *Property-Owning Democracy*.

والتي عرضنا بعض أبرز تجلياتها الوضعية من خلال التجارب الإسكندنافية المعاصرة.

بادئ ذي بدء، ينبغي لنا أن نوضح أنه إن كان يمكن العثور على أصول مختلفة لنظرية «ديمقراطية امتلاك الملكية» في الموروث المساواتي الإنساني، سواءٌ منه الغربي[24] أم العربي الإسلامي، فإن مفهوم «ديمقراطية امتلاك الملكية» لم يبدأ في التبلور في صيغته المعاصرة سوى في عشرينيات القرن الماضي.

## أولًا: الأروم الأولية لديمقراطية امتلاك الملكية

«مثلما لا أود أن أكون عبدًا، فإنني لا أود أن أكون سيدًا. هذا يعبر عن فكرتي عن الديمقراطية».

أبراهام لنكولن[25]

استخدم مصطلح «ديمقراطية امتلاك الملكية» على هذا النحو أول مرةٍ على يد نويل سكيلتون في سلسلةٍ من المقالات في مجلة المحافظين البريطانيين المشاهد في عام 1923، نشرت في كتيبٍ في العام التالي[26]. واعتبر سكيلتون أن سياسة المحافظين ينبغي أن تتصدى لمشكلة عدم المساواة الاقتصادية، ليس من أجل خلق الاستقرار السياسي فحسب، وإنما أيضًا لأنه يعترف بشرعية هذه المظالم. فما وراء عرضه للفوائد الإيجابية لتوزيع الملكية الفردية، ما اقترحه سكيلتون من أجل تحقيق ذلك لم يخص مدخل ملكية المنازل فحسب، وإنما

---

(24) على سبيل المثال، تماثل «ديمقراطية امتلاك الملكية» في بعض جوانبها التسوية الاقتصادية (النسبية) التي يدافع عنها جون جاك روسو في العقد الاجتماعي: «في ما يتعلق بالمساواة، يجب علينا ألا نفهم من هذه الكلمة أن تكون درجات السلطة والثروة متساويةً على الإطلاق ... لكن أن لا يكون أي مواطنٍ ثريًا إلى درجةٍ يستطيع معها شراء [مواطن] آخر، وأن لا يكون [أي مواطن] فقيرًا إلى درجةٍ تضطره إلى بيع نفسه»: Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social, ou Principes du droit politique* (Paris: Union Générale d'Éditions, 1963), p. 45, at: http://bit.ly/1d7mUKt.

(25) Abraham Lincoln, «Autograph Fragment,» (August 1, 1858), in: Abraham Lincoln, *The Collected Works of Abraham Lincoln*, vol. 2 (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1953).

(26) Noel Skelton, «Constructive Conservatism,» [1923], Quoted in: Jackson, «Property-Owning Democracy».

أيضًا بعض أشكال الشراكة الصناعية، وتقاسم الأرباح والملكيات الزراعية الصغيرة. وقد وجدت آراء سكيلتون بعض الصدى في بعض الأعمال في أواخر العشرينيات وفي الثلاثينيات(27)، لكن من دون أن يتبلور المفهوم أو أن يكتسي حمولاتٍ تتجاوز دلالاته التبسيطية (توسيع دائرة ملكية المنازل) إلى دلالاته الجوهرية العميقة التي تشمل الملكية في كليتها، وهو التباسٌ مستمرٌ إلى زماننا الحاضر(28).

ينبغي أن نشير هنا إلى أنه جرى إقحامٌ على نطاقٍ واسع لعبارة «ديمقراطية امتلاك الملكية» في بريطانيا من خلال الخطاب الشهير لرئيس الوزراء البريطاني الأسبق أنطوني إيدن في عام 1946 في مؤتمر حزب المحافظين(29)؛ إذ دعا إيدن إلى «ديمقراطية امتلاك الملكية على مستوى الأمة»، مميزًا بين الفهم الاشتراكي للملكية، «إذ يجب أن يعتمد الجميع على الدولة من أجل وظيفته، وسقفٍ يأويه، ومصدرٍ لرزقه»، ووجهة نظر المحافظين «أن ملكية الملكية ليست جريمةً أو خطيئة، وإنما مكافأة، وحقٌ ومسؤولية ينبغي أن تكون مشتركةً على أعلى قدرٍ ممكن من المساواة بين جميع مواطنينا»(30). وقد جرى التقاط هذه الفكرة من لدن سياسيين محافظين آخرين، ولا سيما زعيم الحزب ونستون تشرشل، وأصبح إنشاء ديمقراطية امتلاك الملكية موضوعًا أيديولوجيًا مهمًا بالنسبة إلى المحافظين، في حين كانوا يسعون للتعويض عن خسارتهم في الانتخابات العامة لعام 1945 والتكيف مع دولة الرفاه الجديدة وتأميمات الصناعة التي أدخلتها حكومة حزب العمال في خلال الفترة 1945-1951(31).

---

(27) Walter Elliot, *Toryism and the Twentieth Century*, with an Introduction by the Rt. Hon. Stanley Baldwin (London: P. Allan and co. ltd., 1927); Robert John Graham Boothby [et al.], *Industry and the State, a Conservative View* (London: Macmillan and co., 1927); Harold Macmillan, *The Middle Way: a Study of the Problem of Economic and Social Progress in a Free and Democratic Society* (London: Macmillan, 1938).

(28) Amit Ron, «Visions of Democracy in Property-Owning Democracy: Skelton to Rawls and beyond,» Paper Presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association, Washington, DC, 1 September 2005.

(29) Jackson, p. 43.

(30) Quoted in: John Ramsden, *The Age of Churchill and Eden, 1940-1957*, A History of the Conservative Party (London; New York: Longman, 1995), p. 141.

(31) Jackson, p. 40.

على مستوى الممارسة العملية، كان الساسة المحافظون على الرغم من ذلك غير واضحين في كثيرٍ من الأحيان بشأن الكيفية الدقيقة التي يمكن عبرها للملكية أن تكون متفرقةً على نطاقٍ واسع، مثلما أنهم لم يقترحوا تحقيق معادلة حيازة الملكية الخاصة[32]. ولذلك تركزت سياسة الحزب منذ الخمسينيات بشكلٍ متزايد على ملكية المنازل بوصفها الوسيلة الرئيسة لتعزيز مجتمع ملاك، حيث يمتلك الجميع على الأقل قدرًا يسيرًا من الملكية[33].

## ثانيًا: ديمقراطية امتلاك الملكية عند جيمس ميد

«أي امرئ ذي كثيرٍ من الملكيات لديه قوة مساومةٍ كبيرة وشعورٌ كبير بالأمن والاستقلالية والحرية، ولا يتمتع بهذه الأمور في مقابل أنداده المواطنين غير المالكين وإنما أيضًا في مقابل السلطات العامة... ويمكنه أن يعيش دائمًا لفترة على رأسماله. في حين ينبغي للمرء غير المالك بشكلٍ مستمر ومن دون انقطاع الحصول على دخله من خلال العمل لفائدة رب عمل أو عبر التأهل للحصول عليه من سلطة عامة. فالتوزيع غير العادل للملكيات يعني التوزيع غير المتكافئ للسلطة وللمكانة حتى لو تم منعها من التسبب في عدم مساواة كبيرةٍ جدًا في توزيع الدخل».

جيمس ميد[34]

يعتبر الاقتصادي البريطاني الحائز جائزة نوبل في الاقتصاد في عام 1977، جيمس ميد، أول من أصل تحليليًا لمفهوم «ديمقراطية امتلاك الملكية». وجاء هذا التعبير الأولي عن «ديمقراطية امتلاك الملكية» عند جيمس ميد في سياق الجدل بشأن الرأسمالية والاشتراكية في بريطانيا في خلال فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية ونهاية خمسينيات القرن الماضي. فطوال حياته، وعلى غرار العديد من المثقفين اليساريين البريطانيين، تراوحت وضعية جيمس ميد الفكرية والسياسية بين الحزبين الليبرالي والعمالي، وفقًا للتحولات الأيديولوجية

(32) Ibid.

(33) Ramsden, pp. 141-142.

(34) James E. Meade, «*Efficiency, Equality and the Ownership of Property*,» Reprinted in: James E. Meade, *Liberty, Equality and Efficiency: Apologia pro Agathotopia Mea* (Basingstoke: Palgrave, [1964]; 1993), p. 41.

المتعاقبة لهذين التشكيلين السياسيين. وقد أقر ميد أنه على الرغم من أن استخدام آلية السعر من شأنه أن يحمي بعض الحريات الفردية المهمة وأن يساهم في تعزيز النجاعة الاقتصادية، فمن شأن ترك الحبل على الغارب لهذه الآلية أن يؤدي أيضًا إلى مستوياتٍ غير مقبولة من الفقر وعدم المساواة. ولذا اقترح دورًا مهمًا للدولة في ضمان توزيعٍ أكثر مساواة للدخل والثروة من خلال الضرائب التصاعدية على الثروة، وتشجيعُ التعاون التشاركي بين العمل ورأس المال عوضًا عن الشركات الرأسمالية التقليدية، وتطوير صناديق الاستثمار العمومية التي من شأنها أن تأخذ حصةً مهمة في القطاع الخاص من أجل استخدام مردود رأس المال لتمويل الدخل الأساسي لجميع المواطنين[35].

عرض ميد أول لمحةٍ أولية عن ديمقراطية امتلاك الملكية في مذكرةٍ أعدها لإدارة بحوث حزب العمال في عام 1948. فهو لم يكن راضيًا، حين عمل كرئيسٍ للقسم الاقتصادي في مكتب رئيس الوزراء في عامي 1946-1947، عن بعض الجوانب الاقتصادية الاستراتيجية لحزب العمال، لذا عمل حال الخروج من الحكومة على صوغ بديلٍ اشتراكي - ليبرالي عن التخطيط الاقتصادي الذي كانت إدارة رئيس الوزراء كليمنت أتلي توليه الأولوية. ووفقًا لميد، كانت توجد ثلاثة فروع من السياسات الاقتصادية اللازمة لتحقيق أهداف حزب العمال: الإدارة الكينزية للطلب بدلًا من تدخل الدولة المباشر في السوق، والملكية العامة للاحتكارات، مع وجود قطاعٍ خاص كبير مفتوح لقوى السوق، وأخيرًا إعادة توزيع الملكية الخاصة: «إذا كانت الملكية الخاصة مقسمةً بالتساوي بشكلٍ أكبر، فعلينا تحقيق المواطن «المختلط» - [أي من هو] على حدٍ سواء العامل وصاحب الملكية في الوقت نفسه - للعيش في اقتصادٍ «مختلط» للشركات العمومية والخاصة. ويمكن من ثم أن تحقق ملكية الملكية الخاصة وظيفتها المفيدة في توفير أساسٍ للمقاولات الخاصة وللأمن والاستقلالية الفرديين من دون أن تتحمل مع ذلك لعنة عدم المساواة الاجتماعية كما هو الحال الآن»[36]. وقد أولى

---

(35) Ibid; James E. Meade, *Planning and the Price Mechanism: The Liberal-Socialist Solution* (London: G. Allen and Unwin, 1948).

(36) James E. Meade, «Next Steps in Domestic Economic Policy,» *Political Quarterly*, vol. 20, no. 1 (January 1949), pp. 12-24.

ميد أهميةً خاصة لتأمين توزيع أكثر عدالةً للممتلكات، ليس لدرء التفاوت في قوة المساومة الاجتماعية والاستقلالية والحرية في ما بين المواطنين أنفسهم، وإنما أيضًا في مقابل السلطات[37].

يقدم ميد ديمقراطية امتلاك الملكية عبر سؤال القارئ بأن يفترض أنه «عبر عصا سحرية ما» قد تم تحقيق ملكية متساوية للممتلكات بين المواطنين[38]. وإلى جانب تأكيده إعادة توزيع رأس المال البشري، لا يروم اهتمام ميد إعادة توزيع الثروة عن طريق التحويلات النقدية البسيطة فحسب، وإنما يهدف أيضًا إلى الدفاع عن التشتت واسع النطاق للملكية والسيطرة على الموارد الإنتاجية. فقد أيد ميد تشجيع الأشكال المؤسساتية من قبيل برامج تقاسم الأرباح[39] وأنظمة شراء المستأجرين لمنازل البلديات عبر الدفع بالتقسيط[40]، وصناديق الاستثمار المتسقة[41] وغيرها. ويأتي تصور ميد الخاص للمساواة بشكلٍ موصول بتملك الملكية بخلاف تصور النظريات المساواتية (سواءٌ الاشتراكيةً منها أم الليبرالية لدولة الرفاه) القائمة على تجميع «فائض الموارد» عن طريق الضرائب، ومن ثم توزيعها لاحقًا (ex post) بجعلها في متناول الجميع، عبر تصورٍ لـ «المدد الغيبي» (Deus ex machina) للدولة. ومن ثم، تركيز ميد على إعادة توزيع الثروة بدلًا من مجرد إعادة توزيع الدخل هو أحد أهم العناصر المميزة لمقترحه لديمقراطية امتلاك الملكية الذي يمكن تقسيمه فرعين رئيسين بشكلٍ عام، أحدهما يعنى بالضرائب والآخر بإعادة التوزيع[42]:

- **في ما يتعلق بالضرائب**، دعا ميد إلى فرض ضرائب حادة على نقل الملكية بين الأجيال، بشكلٍ متمايز من النماذج النمطية للضرائب على المواريث، حيث يتم تصميم نظام الضرائب على نقل الممتلكات بشكلٍ مماثل لنظام الضرائب

(37) Meade, «*Efficiency, Equality and the Ownership of Property*,» p. 41.

(38) Ibid.

(39) Ibid., p. 59.

(40) Ibid.

(41) Ibid.

(42) Ibid., pp. 40-65 and 75-77.

على المواريث: «إذا أردنا استخدام رسوم الموت بجديةٍ كأداةٍ لتحقيق تكافؤ الملكيات، فمن الضروري أن الهبات بين الأحياء (inter vivos) ينبغي أن تخضع للضريبة بالطريقة نفسها كالتركة عند الموت»[43].

- دعا ميد إلى إعادة توزيع رأس المال على أساس المساواة على نطاقٍ واسع، بالتوازي مع زيادة الإنفاق الحكومي على التطوير الواسع لرأس المال البشري من خلال نظام التعليم والتدريب الممول من القطاع العام. فعلى حد تعبيره: «يعتمد كسب السلطة على التعليم والتدريب، ويقتضي التعليم والتدريب الاستثمار في الموارد النادرة لأولئك الذين يتم تعليمهم وتدريبهم. وهذا يمثل شكلًا مهمًا من رأس المال والملكية، وجزء كبير من أرباح من يتم تعليمهم وتدريبهم هو في الواقع عائدٌ لرأس المال المستثمر في تعليمهم»[44]. قبل أن يضيف: «بطبيعة الحال، لا يمكن التعامل مع نفقات التعليم ببساطةٍ مثلها مثل أي شكلٍ آخر من أشكال رأس مال الاستثمار الإنتاجي. إنه يمنح فوائد بصرف النظر تمامًا عن حقيقة أنه يزيد من القدرة على الكسب في المستقبل التجاري للمتعلم. إنه يمكن الشخص المتعلم من التمتع بحياةٍ أكمل بصرف النظر تمامًا عن أي زيادةٍ في الدخل المالي الذي قد يجلبه... لكن مما لا شك فيه أن للتعليم قيمةً بالنسبة إلى الشخص المتعلم بوصفه استثمارًا تجاريًا صريحًا. إنه يزيد من الإنتاجية والقيمة الاقتصادية للشخص المتعلم»[45].

خلاصة القول بالنسبة إلى جيمس ميد أنه لم يجر تطوير ديمقراطية امتلاك الملكية بشكلٍ مستفيض، بل جرى الإيحاء بمعالمها العامة فحسب. ففي كتاب **النجاعة والمساواة وملكية الملكية**، لم يخصص ميد لمناقشة ديمقراطية امتلاك الملكية سوى حيز صفحةٍ واحدة لا غير، ليدعها لفائدة مناقشة وسائل السياسة العملية التي من شأنها جلب تحقيق تكافؤ الملكية في سياق المملكة المتحدة

(43) Ibid., pp. 54-55.

(44) Ibid., p. 30.

(45) Ibid., p. 31.

لمنتصف ستينيات القرن الماضي. وحتى إنه في كتاب **الاقتصاد بحالة النمو**[46]، ناقش ميد تعريف ديمقراطية امتلاك الملكية بشكل أقصر من ذلك! وفي أعماله اللاحقة (في السبعينيات والثمانينيات)، واصل ميد تطوير مشروعه المساواتي الذي كان قد وضع لبناته الأساسية في خمسينيات القرن الماضي وستينياته؛ إذ كان ناشطًا في تعزيز هذه الأفكار داخل الحزب الديمقراطي الاجتماعي الذي انفصل عن حزب العمال في عام 1981، والذي تحالف ثم اندمج بعد ذلك بوقتٍ قصير مع الحزب الليبرالي[47]. وفي النسخة النهائية والأكثر تطورًا من مقترحاته، تصور ميد اقتصادًا متكونًا تقريبًا بالكامل من الشركات التي عمدت إلى تخصيص المداخيل عبر اتفاقات تقاسم الأرباح مع موظفيها، إضافة إلى صناديق استثمارية مجتمعاتية تمتلك 50 في المئة من الأصول الإنتاجية للبلاد، وتستخدم أرباح الأسهم والأرباح الرأسمالية لهذه الأصول المملوكة اجتماعيًا لتمويل الدخل الأساسي غير المشروط لجميع المواطنين[48].

بالنظر إلى نطاق مقترحاته، يمكننا القول إن رأي ميد نفسه كان أقرب إلى فهم رولز للنظام الاشتراكي الليبرالي منه إلى ديمقراطية امتلاك الملكية، على الرغم من أن رولز قد أشار إلى أنه يعتقد أن نظام الشركات التي يديرها العمال متوافقة مع تصوره لديمقراطية امتلاك الملكية[49]. ويضاف إلى ذلك اعتبار ميد وضع نظام للدخل الأساسي غير المشروط جزءًا لا يتجزأ من رؤيته المساواتية، وهو الإجراء الذي كان رولز أكثر ترددًا في ما يخصه[50]. على هذا النحو، تظل هذه المساهمة

---

(46) James E. Meade, *The Growing Economy*, His Principles of Political Economy; 2 (London: G. Allen and Unwin, 1968).

(47) في تلك الفترة، لكن لأسباب مختلفة، وإن لم تكن منقطعةً عن ذلك تمامًا، جرى من جديد إقحام مفهوم ديمقراطية امتلاك الملكية في النقاش السياسي البريطاني على يد مارغريت ثاتشر: Stuart White, «'Revolutionary Liberalism'?: The Philosophy and Politics of Ownership in the Post-War Liberal Party,» *British Politics*, vol. 4, no. 2 (June 2009), pp. 164-187.

(48) James E. Meade: *The Intelligent Radical's Guide to Economic Policy: The Mixed Economy* (London: Allen and Unwin, 1975) and *Agathotopia: The Economics of Partnership*, Hume Paper; no. 16 (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1989).

(49) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), p. 178.

(50) Samuel Freeman, *Rawls*, Routledge Philosophers (London; New York: Routledge, 2007), pp. 229-230.

إجمالًا ضحلةً وغير قادرةٍ على أن تؤسس بمفردها لمقاربةٍ متكاملة لـ «الطريق الثالثة» بين الرأسمالية والاشتراكية. غير أنها سوف تجد صدى مهمًا لدى العديد من المفكرين الليبراليين الاجتماعيين اللاحقين، بدءًا من جون رولز.

## ثالثًا: ديمقراطية امتلاك الملكية عند جون رولز

كي نفهم بشكلٍ أفضل علاقة جون رولز بنظرية ديمقراطية امتلاك الملكية، يمكن أن ننطلق من فكرة أن منظور ديمقراطية امتلاك الملكية منظورٌ جوهريٌ أكثر منه إجرائي، وهذا ما يشرح طبيعة علاقة رولز بنظرية ديمقراطية امتلاك الملكية التي تماثل علاقته بالفيلسوف الألماني هيغل؛ إذ كان لهيغل تأثيرٌ مباشر ضئيل في رولز في أعماله الأولى وفي الأفكار الرئيسة في **نظرية في العدالة**، حيث ذكره الكاتب الأميركي ثلاث مرات فحسب، وفي كل مرةٍ ليقول إن له موقفًا يرفضه الكاتب الأميركي. فوفقًا لرولز، أساء هيغل قراءة الضرورة الحتمية عند كانط كمعيارٍ شكلي محض مع مضامين جوهرية قليلة[51]، كما أنه أساء قراءة تكافؤ الفرص[52]، وأن وصفه للمجتمع المدني يقوم على تعريف آدم سميث على اعتباره «المجتمع الخاص» الذي ينفي إمكانية الائتلاف الاجتماعي[53]. لكن عقب **نظرية في العدالة**، أوضح رولز بعض أوجه التشابه بين موقفه وموقف هيغل، وعلى خلاف وجهة نظر كانط[54]. ففي أعماله اللاحقة لكتاب **نظرية في العدالة**، أصبح رولز أكثر اطلاعًا واهتمامًا بالانتقادات الجوهرية لماركس والاشتراكيين الآخرين لليبرالية والديمقراطية الدستورية وللرأسمالية والأسواق. وفي نهاية المطاف، خصوصًا في كتاب **العدالة إنصافًا** في عام 2001[55]، سوف يصل رولز

---

(51) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 251.

(52) Ibid., pp. 300-301.

(53) Ibid., p. 521.

(54) John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Edited by Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

(55) لم يناقش رولز ديمقراطية امتلاك الملكية في كتاب الليبرالية السياسية في عام 1993، على الرغم من أنه أكد أنه ينبغي أن يكون مضمونًا دستوريًا للمواطنين «حدٌ اجتماعي أدنى»، يوفر «الحاجات =

إلى اقتناع مفاده أن العدالة التوزيعية تتطلب إما ديمقراطية امتلاك الملكية أو نظامًا اشتراكيًا ليبراليًا، على اعتبار أنهما النظامان الوحيدان اللذان من شأنهما - على حدٍ سواء - القضاء على علاقة الإجارة مع الملاك الرأسماليين ومنح العمال فرصًا حقيقية للتحكم ببيئة عملهم وبوسائل إنتاجهم، ومن ثم تحقيقهم احترام الذات وتحقيق الذات.

منذ كتابه الأول **نظرية في العدالة** في عام 1971، اعتبر جون رولز أن مبادئ العدالة التي أصل لها يمكن أن تتحقق سواءٌ من خلال ديمقراطية امتلاك الملكية أم من خلال شكلٍ من أشكال الاشتراكية الليبرالية، وبالقطع ليس من خلال مؤسسات دولة الرفاه الرأسمالية. وعلى الرغم من أنه لم يطور - وحتى إنه لم يكن يروم تطوير - وصفًا دقيقًا وكاملًا لديمقراطية امتلاك الملكية، فإنه قد منحنا الخطوط العريضة لهذا النوع من الاقتصاد السياسي الذي يمكن أن يكون متسقًا تمامًا مع العدالة بوصفها إنصافًا.

في تصوره لجوهر العدالة الاجتماعية بوصفها إنصافًا، يدافع رولز عن أن «البنية الأساسية»[56] هي الموضوع الأول للعدالة. وعلى هذا النحو، تتطلب هذه المقاربة نموذجًا - ولو كان أوليًا - كإطارٍ مؤسساتي تطبق داخله مبادئ العدالة. ولذلك عندما قام بتصميم رؤيته لمؤسسات المجتمع العادل، رشح رولز ديمقراطية امتلاك الملكية كنموذجٍ محتملٍ للبنية الأساسية للعدالة[57]. فالضرائب التصاعدية، وإعادة توزيع الثروة، وتوفير الخيرات العامة مثل الرعاية الصحية والتعليم هي جميعها سياساتٌ ترتبط بتلك المجتمعات التي تقترب أكثر من غيرها من المعايير الرولزية للعدالة. لكن على الرغم من كل هذا، فإن رولز يظل يعارض مؤسسات دولة الرفاه الرأسمالية، لأنه يحدد عددًا من أوجه القصور البنيوية بشأن قدرات هذه المؤسسات على إرساء العدالة الاجتماعية الحقيقية

---

= الأساسية لجميع المواطنين»: John Rawls, *Political Liberalism*, John Dewey Essays in Philosophy; no. 4 (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 228-229.

(56) «الطريقة التي توزع بها المؤسسات الاجتماعية الكبرى الحقوق والواجبات الأساسية وتحدد تقسيم مزايا التعاون الاجتماعي»: Rawls, *A Theory of Justice*, p. 7.

(57) Ibid., p. 274.

الكاملة التي يتوخاها. ويرى رولز أن دولة الرفاه الرأسمالية بشكلٍ حتمي «تنتهك مبادئ العدالة»[58] نسبةً إلى العناصر التالية: «ترفض دولة الرفاه الرأسمالية ... القيمة العادلة للحريات السياسية، وعلى الرغم من أن لديها اهتمامًا أكيدًا بتكافؤ الفرص، فإن السياسات اللازمة لتحقيق ذلك لا يتم اتباعها. وفضلًا عن ذلك، تسمح دولة الرفاه الرأسمالية بدرجات تفاوتٍ كبيرة جدًا في ملكية الأملاك العقارية والأصول الإنتاجية والموارد الطبيعية، حيث إن السيطرة على الاقتصاد (وعلى جزءٍ كبير من الحياة السياسية) تقع في أيدي قلةٍ من الناس. وعلى الرغم من أن أساسها ينطوي على رعايةٍ قد تكون سخيةً جدًا في بعض الأحيان وتضمن الحد الأدنى الاجتماعي اللائق لتغطية الحاجات الأساسية، فإن دولة الرفاه الرأسمالية لم تقم على مبدأ المعاملة بالمثل لتنظيم أوجه عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية»[59].

بذلك، تبع جون رولز جيمس ميد في رفض دولة الرفاه الرأسمالية من خلال فكرة معادلة الملكية السابقة للآثار التصحيحية من ضرائب تصاعدية أو دخلٍ مضمون. هذا التباين الذي سوف يؤكده رولز بشكلٍ أكثر جلاءً في آخر كبرى أعماله، كتاب **العدالة إنصافًا**: «التباين بين ديمقراطيةٍ امتلاك الملكية ورأسمالية دولة الرفاه يستحق بحثًا أعمق، على اعتبار أن كلتيهما تسمح بالملكية الخاصة للأصول الإنتاجية. قد يغرينا هذا بأن نفكر أنهما تقريبًا الشيء نفسه [في حين] أنهما ليستا كذلك»[60]. قبل أن يضيف على الهامش: «كما كنت قد ذكرت، خطأٌ جسيم في «النظرية»[61] هو أنه أخفق في التأكيد على هذا التباين»[62]. وتعد مناوئة رولز لدولة الرفاه الرأسمالية ودفاعه عن أشكال للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي أكثر تناغمًا ربما أحد الجوانب اللافتة أكثر في عرضه المنقح لنظريته في العدالة في كتاب **العدالة إنصافًا**: «تتجنب ديمقراطية امتلاك الملكية كل هذا، ليس عن طريق

---

(58) Rawls, *Justice as Fairness*, p. 137.

(59) Ibid., pp. 137-138.

(60) Ibid., p. 139.

(61) يقصد كتاب نظرية في العدالة في عام 1971.

(62) Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 139 ff.

إعادة توزيع الدخل لذوي الدخل الأقل في نهاية كل فترة، إذا جاز التعبير، وإنما عن طريق ضمان الملكية على نطاقٍ واسع للأصول الإنتاجية ورأس المال البشري (بمعنى التعليم والمهارات المتدربة) في بداية كل فترة، كل هذا على خلفيةٍ من المساواة العادلة في الفرص. وليس القصد من ذلك فحسب مساعدة أولئك الذين يصبحون خاسرين جراء حادثٍ أو مصيبةٍ (على الرغم من أنه يجب القيام به)، وإنما وضع جميع المواطنين في وضعٍ يمكنهم من إدارة شؤونهم على أساسٍ من درجةٍ ملائمة من المساواة الاجتماعية والاقتصادية»[63].

لذلك سعى رولز جاهدًا إلى التأكيد، خصوصًا في أعماله المتأخرة، أن ديمقراطية امتلاك الملكية تختلف تمامًا عما سماه «دولة الرفاه الرأسمالية»، مبينًا أوجه التباين بينهما على النحو التالي: «فارقٌ رئيس هو على النحو التالي: تعمل المؤسسات الخلفية لديمقراطية امتلاك الملكية على تفريق ملكية الثروة ورأس المال، ومن ثم على منع جزءٍ صغير من المجتمع من السيطرة على الاقتصاد، وبشكلٍ غير مباشر، [على] الحياة السياسية كذلك. وعلى خلاف ذلك، تسمح دولة الرفاه الرأسمالية لطبقةٍ صغيرة بأن يكون لها شبه - احتكار لوسائل الإنتاج. [في حين] تتجنب ذلك ديمقراطية امتلاك الملكية، ليس عن طريق إعادة توزيع الدخل لذوي الدخل الأقل في نهاية كل فترة، إذا جاز التعبير، وإنما بالأحرى عن طريق ضمان الملكية على نطاقٍ واسع للأصول الإنتاجية ورأس المال البشري... في بداية كل فترة»[64].

يعتقد رولز إذًا أن لديمقراطية امتلاك الملكية ميزة حاسمة على دولة الرفاه، على الأقل من ناحيتين اثنتين: **أولاهما**، أن دولة الرفاه بتركيزها على إعادة التوزيع في اللاحق البعدي لا تقوم بشيءٍ لمنع تركيزٍ حاد لرأس المال في أيدي قلةٍ قليلة، وأن تصبح الثروة دولةً بين الأغنياء، وهذا ما سوف يؤدي إلى تأثيرٍ غير متلائم في المجال السياسي، ومن ثم، إلى تركيزٍ مقابل للسلطة السياسية. **وثانيتهما**، أن دولة الرفاه تعتبر المتلقين لإعادة التوزيع المالية عبارةً عن ضحايا مستكنين للظلم

---

(63) Ibid., p.139.

(64) Ibid.

الاجتماعي والاقتصادي الذي يحتاج إلى تصحيح، عوضًا عن كونهم عناصر التغيير. فالقصد من ديمقراطية امتلاك الملكية «ليس مجرد شد أزر أولئك الذين تلحق بهم خسارة جراء حادثةٍ أو مصيبة (على الرغم من أنه يجب القيام بذلك)، وإنما بالأحرى وضع جميع المواطنين في وضعية تمكنهم من إدارة شؤونهم على أسسٍ من درجةٍ ملائمة من المساواة الاجتماعية والاقتصادية»[65]. والظاهر أن اعتبار رولز لضرورة تصورٍ «شامل» للمؤسسات التي تحقق العدالة قد أخذ حيزًا أكبر في السنوات الأخيرة من حياته. وهو ما يتوافق مثلًا مع إدانته المجتمع المدني الأميركي حين كتب في مراسلاتٍ مع فيليب فان باريس بأنه ينحو إلى أن يصبح «غارقًا في النزعة الاستهلاكية المفرطة الفارغة من المعنى»[66]. ويؤكد منظور مابعد أزمة الرهن العقاري هذا الرأي ويعطي أسبابًا وجيهةً لازدراء رولز لـ «البنوك الكبيرة ولطبقة الأعمال الرأسمالية الذين يكون هدفهم الرئيس هو ببساطةٍ ربحٌ أكبر»، والذين يرغبون فحسب في «النمو الاقتصادي، إلى الأمام وإلى الأعلى دومًا، مع عدم وجود أي نهايةٍ محددة في الأفق»[67]. وبشكلٍ واضح، لا يمكن لمجتمعٍ عادل أن يكون مجتمعًا يجري تحديد جدول أعماله السياسي وبنية حياته الاقتصادية، كما هو ديدن العديد من البلدان اليوم، بشكلٍ شبه حصريٍ من لدن هذه المصالح الرأسمالية.

يتبع رولز بذلك جيمس ميد في افتراضه أن الوسيلتين المؤسستين الرئيستين لمعادلة الملكية تتمثلان في: (أ) فرض ضرائب تصاعدية على الهبات والمواريث (التي يسميها ميد «رسوم الموت»)[68]، (ب) السياسات العامة لتعزيز تكافؤ الفرص في التعليم والتدريب بطرائق شتى[69]. ولتوضيح هذا النموذج المثالي،

(65) Ibid.

(66) John Rawls et Philippe Van Parijs, «Three Letters on the Law of Peoples and the European Union,» *Revue de philosophie économique*, vol. 7 (2003), p. 15.

(67) Ibid.

(68) Meade, «*Efficiency, Equality and the Ownership of Property*,» p. 52.

(69) من المهم ههنا أن نشير إلى أن رولز لا يتفق مع ميد بشأن سياسات تحسين النسل. فميد يفترض أنه من الواضح أن العوامل الوراثية يمكن أن يكون لها تأثيرٌ مهم في تحديد قدرة الشخص على الكسب، ومن ثم على توزيع الممتلكات (Ibid., pp. 47-48). وقد وصف ميد نفسه بأنه من دعاة «تحسين النسل»، على =

يمكن الارتكاز على استدلال رولز إلى توافق ديمقراطية امتلاك الملكية مع إدارة الشركات ديمقراطيًا على يد عمالها؛ إذ يشير إلى فكرة «جمعيات العمال» عند جون ستيوارت مل بوصفها أحد الترتيبات الاقتصادية الممكنة ضمن ديمقراطية امتلاك الملكية[70]. ويظل بذلك التزام رولز بالسوق والملكية الخاصة كاملًا، لكنه يعلن عدم اليقين بخصوص ملكية وسائل الإنتاج. فالتقسيم الرأسمالي للمجتمع ما بين فئة ملاكٍ وفئةٍ من دون ملكية لا يتوافق أبدًا مع المنظور الرولزي للعدالة بوصفها إنصافًا التي تنظر إلى الأسواق في سياقاتٍ موسومة إلى حدٍ واسع بالإنصاف من خلال لامركزية السلطة الاقتصادية، وحماية حرية الاختيار المهنية الخاصة والمساواة في الفرص، وهذا ما يقتضي انتشار حيازة الأملاك ورأس المال على نطاقٍ واسع، وعدم هيمنة قطاعٍ معين على التحكم بالموارد، ووضع حوافز لصغار المدخرين، وإعطاء كل مواطنٍ فرصًا للاستثمار، وتأهيل عمالة ماهرة للحد من التبعية والاستغلال في سوق العمل، وتخصيص استثمارات عمومية مهمة في التعليم، وضمان تكافؤ الفرص، وتطبيق قوانين مساواتيةٍ صارمة على المواريث[71].

يخالف بعض الكتاب الماركسيين هذه المقاربة لسوق العمل، على غرار جيرالد كوهين الذي يعتبر أن رولز لا يثبت أنه «في حالة التوازن فإن الجاذبية النسبية للوظائف تكون متساوية، مع أخذ الأمور كلها في الاعتبار»[72]، لأن رولز يعتقد أن

= الرغم من أن مقترحاته في ما يتعلق بسياسة الأسرة هي أقل إثارةً للقلق مما توحي به هذه التسمية المقيتة والمثيرة للاشمئزاز. فمن جهة، كان ميد مهتمًا بشكلٍ رئيس (وبشكلٍ لا يقبل الجدل) بضمان توافر وسائل منع الحمل الناجعة على نطاقٍ واسع، ولجميع القطاعات. ومن جهةٍ أخرى، بشكلٍ أكثر ذاتية، بتوفير حوافز ضريبية لذوي الدخل المرتفع من أجل إنجاب المزيد من الأطفال (.Ibid). إن الأمر الذي يثير الحيرة أكثر في هذا الاقتراح الغريب هو أنه يبدو أن ميد يقترح أن أولئك الذين هم «أغنياء [و] ناجحون» هم أيضًا «أذكياء»، مقارنةً بمن هم «فقراء، غير ناجحين وغير أذكياء» (.Ibid).

(70) Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 176-178.

(71) Paul Smith, «Incentives and Justice: G.A. Cohen's Egalitarian Critique of Rawls,» *Social Theory and Practice*, vol. 24, no. 2 (Summer 1998), pp. 205-235.

(72) Gerald Allan Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), pp. 386-387.

هبة المواهب الطبيعية سوف تكون مختلفة[73]. يبقى أن الخلاف الجوهري بين رولز والماركسيين (من طينة جيرالد كوهين) هو في المقام الأول تباينٌ في الأهداف: فهدف رولز هو تصحيح عدم المساواة، وليس القضاء عليها. ومن ثم، فهو حين يتحدث عن جاذبية الوظائف في سوق العمل فهو يقصد جاذبية وظيفةٍ معينة بالنسبة إلى فردٍ معين ذي موهبةٍ معينة، وليس جاذبية الوظائف على الإطلاق[74].

يحاجج جون رولز أن إحدى السمات شبه الملازمة للديمقراطيات الحديثة تتمثل في وجود مجموعةٍ واسعة من المفاهيم المتباينة وغير المتوافقة على مفهوم «الخير». ويشدد على أن هذه الشروط ليست مجرد تعددية في المفاهيم، لكنها تعدديةٌ في المذاهب والمقاربات الشاملة المتعارضة (وإن كانت معقولةً في حد ذاتها)[75]. ونظرًا إلى هذا الواقع التعددي، فإن الأسس العادلة الوحيدة للتعاون الاجتماعي تقتضي السماح لمجموعةٍ واسعة من التصورات المحددة لمفهوم الخير (في حدود العدالة) أن ترى النور وأن تزدهر، وضمان الحفاظ عليها وحمايتها عبر الحقوق الأساسية[76]. وترخص بذلك ديمقراطية امتلاك الملكية بوجود مجموعةٍ متنوعة من حقوق الملكية، بما في ذلك الأشكال الاشتراكية (أو بتعبير أكثر دقة، الأشكال الجماعية) للملكية. ومن ثم تسمح ديمقراطية امتلاك الملكية - على نحوٍ متلازم - لمجموعة متنوعة من مفاهيم الخير من التعايش داخل أشكال التفاعل الاجتماعي. لا غرو إذًا أن نجد أن رولز يعتبر أن فكرة جون ستيوارت مل عن الشركات التي يديرها العمال متوافقةٌ تمامًا مع ديمقراطية امتلاك الملكية: «فكرة أن تحقيق تكافؤ ملكية الملكية من شأنها أن تحول سوق العمل، عبر معادلة القوة التفاوضية والقضاء على الإكراه الاقتصادي للقبول بوظائف كادحة بأجورٍ زهيدة، ومن ثم إجبار أرباب العمل على جعل جميع الوظائف جذابة، مع أخذ الأمور كلها في الاعتبار، [هذه الفكرة] هي أمر حاسمٌ بالنسبة إلى فكرة رولز أنه في سوق عملٍ تنافسية كائنة في بنية أساسية عادلة، من شأن

(73) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 305.

(74) بتعبيرٍ آخر، حتى لو كانت المبررات ذات طابعٍ نظامي فهي تظل متوائمةً مع المستوى الفردي.

(75) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 36-37.

(76) Ibid., pp. 303-304.

التفاوتات في الدخل أن تعوض عن تكاليف مختلف الوظائف فحسب، بمعنى نزعتها إلى المساواة، مع أخذ الأمور كلها في الاعتبار»[77].

في كتاب **العدالة إنصافًا** الذي نشر في عام 2001 وكان قد كتبه قبيل وفاته بفترة وجيزة، يعمد رولز إلى الرد على بعض الانتقادات الماركسية: «كان ماركس ليرفع اعتراضًا آخر، وهو أن اعتبارنا لمؤسسات ديمقراطية امتلاك الملكية لم ينظر إلى أهمية الديمقراطية في مكان العمل وفي تشكيل المسار العام للاقتصاد. فهذه صعوبةٌ كبرى. وأنا لن أحاول مواجهتها من دون استحضار فكرة [جون ستيوارت] مل للعامل المسير للشركات المتوافقة تمامًا مع ديمقراطية امتلاك الملكية»[78]. الفكرة الأساسية هي «وضع جميع المواطنين في وضعٍ يمكنهم من إدارة شؤونهم الخاصة على أساسٍ من درجةٍ ملائمة من المساواة الاجتماعية والاقتصادية»[79].

من ثم، فإن ديمقراطية امتلاك الملكية تضع الإطار الدستوري للسياسة الديمقراطية الذي يضمن الحريات الأساسية، والقيمة العادلة للحريات السياسية، والمساواة المنصفة في الفرص، وينظم عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية من خلال مبدأ التبادلية. فالهدف من ديمقراطية امتلاك الملكية هو تحقيق فكرة المجتمع - داخل المؤسسات الأساسية - بوصفه نظامًا منصفًا للتعاون بين المواطنين الذين ينظر إليهم بوصفهم أحرارًا ومتساوين، مما يعني منح المواطنين وسائل الوصول إلى إنتاجيةٍ كافية ليصبحوا أفراد المجتمع المتعاونين بشكلٍ كامل. وتشتمل هذه الوسائل - وفقًا لرولز - على رأس المال البشري إضافة إلى رأس المال الحقيقي، والمعرفة وفهم المؤسسات، والمهارات المتدربة، والقدرات المتعلمة... إلخ. ويحاجج رولز أنه بهذه الطريقة فحسب يمكن للبنية الأساسية تحقيق الخلفية المحضة للعدالة الإجرائية من جيلٍ إلى جيل[80].

---

(77) Smith, p. 225. = Smith, «Incentives and Justice,» p. 225.

(78) Rawls, *Justice as Fairness*, p. 178.

(79) Ibid., p. 139.

(80) Ibid.

غير أن التركيز على بلورة منظور ديمقراطية امتلاك الملكية عند جون رولز، شأنه شأن جيمس ميد، قد ظل قاصرًا عن منح قاعدةٍ متينة لمناقشة أسس العدالة في إطار نظام ديمقراطية جوهرية، وتمثل بعض خصائصها مثلما تتجلى مثلًا في التجارب الإسكندنافية التي عرضنا لها أعلاه، ومن ثم استنباط الخلاصات الوضعية والمعيارية المتسقة مع سياقنا العربي الذاتي. ولذا من الضروري النظر في بعض التطويرات اللاحقة لهذه النظرية، والتي إن كانت تظل متواضعةً عمومًا، فهي تكتسي أهمية بالغة.

## رابعًا: التطويرات اللاحقة لنظرية ديمقراطية امتلاك الملكية

يعتبر جون رومر من بين أبرز من قدم تصورًا دقيقًا يماثل نظام ديمقراطية امتلاك الملكية[81]، قبل أن يطوره لاحقًا بمعية مجموعةٍ من الاقتصاديين اليساريين[82]. غير أن رومر لا يسمي نظامه ديمقراطية امتلاك الملكية، بل يعرفه بوصفه شكلًا من أشكال الاشتراكية، مع أنه لا يحصر الاشتراكية مع ذلك في «الملكية العامة لوسائل الإنتاج»، كما دأب على ذلك التقليد الاشتراكي المستمد منذ كارل ماركس: «إن الرابط بين الملكية العامة والاشتراكية هو واهٍ، وأعتقد أنه من الأفضل بكثيرٍ أن يسقط المرء مطلب أن يمتلك «الشعب» وسائل الإنتاج من الدستور الاشتراكي. بل ينبغي أن يرغب الاشتراكيون في حقوق الملكية، تلك التي من شأنها إحداث مجتمعٍ يعزز بشكلٍ أفضل تكافؤ الفرص للجميع»[83].

بشكلٍ أكثر دقة، يصف رومر نموذجه على النحو التالي: «يجري توزيع أرباح الشركات على المساهمين الفرديين. ففي البداية، توزع الحكومة عددًا محددًا من القسائم أو السندات (Vouchers) على جميع المواطنين البالغين الذين يستخدمونها لشراء أسهم الشركات، التي يتم تقويمها بالقسائم وليس بالعملة العادية. وامتلاك حصةٍ من شركة يخول المواطن حصةً من أرباح الشركة. وبصورةٍ أكثر واقعية،

(81) John E. Roemer, *A Future for Socialism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

(82) John E. Roemer, *Equal Shares: Making Market Socialism Work*, with Contribution by Richard Arneson, Real Utopias Project; 2 (London; New York: Verso, 1996).

(83) Roemer, *A Future for Socialism*, p. 20.

يمكن للمواطنين استثمار القسائم في حصص من صناديق الاستثمار المشتركة، التي تشتري أسهمًا من الشركات. ولا يمكن للّمرء شراء حصص أو قسائم بالمال. ويمكن للناس، مع ذلك، تداول الحصص في الشركات مقابلً حصص لشركات أخرى، بأسعار القسيمة. ومن ثم، فإن الأسعار في سوق الأوراق الماليّة للقسائم سوف تتذبذب كما تفعل ذلك في سوق الأسهم العادية. ولأن المال لا يمكن أن يستخدم في السوق المالية للقسيمة، فإن الطبقة الصغيرة من المواطنين الأثرياء لن تنتهي بامتلاك أغلبية الحصص ... وستجري إعادة محفظة قسيمة الأفراد إلى الخزينة العامة عند موتهم، كما يتم تخصيص قسائم باستمرارٍ للجيل الجديد من البالغين»[84].

في الواقع، تتم إعادة توزيع أسهم ملكية جميع الشركات الكبرى بالتساوي بين السكان البالغين. لكن هذه الأسهم لا يمكن شراؤها أو بيعها. ولا يمكن إلا تداولها في مقابل أسهم الشركات الأخرى. وتأتي قيمة الحصة مع مرور الزمن من قيمتها الأولية، اعتمادًا على مدى نجاح الشركة، تمامًا كما تتحول قيمة المحفظة الفردية (في البورصة) مع مرور الزمن. وما دام لا يمكن للأفراد استخدام دخلهم لشراء أسهمٍ إضافية من أولئك الذين قد تسول لهم أنفسهم البيع، فإن الملكية سوف تظل مشتتةً على نحوٍ واسع، ويظل الدخل العقاري نسبيًا متساويًا. وما دامت محفظة الأفراد يتم إرجاعها إلى الخزينة العامة لدى وفاتهم، وتتم إعادة توزيع تلك الأسهم، فسوف يتم اعتراض سبيل تركيز الملكية على مر الزمن. ويمكن من ثم تقريب هذا النموذج من نموذج ديمقراطية امتلاك الملكية، مع خاصية مميزة أساسية تتمثل في تعديل التعريف القانوني لحقوق ملكية للمساهمين، بما في ذلك شراء الأسهم وبيعها الذي لا يمكن أن يتم إلا عن طريق العملة/ القسيمة، وحيث لا يمكن توريث سهمٍ لأحد.

إن كان نموذج جون رومر يتماثل مع ديمقراطية امتلاك الملكية من حيث إنه يحوي عناصرها الأساسية نفسها (التأكيد على الملكية الخاصة، تفتيت الملكية على نطاقٍ واسع ...)، فإن أبرز مقاربةٍ معاصرة لهذه النظرية تعود إلى مارتن

---

(84) Ibid., pp. 49-50.

أونيل الذي يعتبر أن ديمقراطية امتلاك الملكية من شأنها أن تسهر على «التشتيت الواسع لملكية وسائل الإنتاج، مع تحكم المواطنين الأفراد برأس المال الإنتاجي (وربما مع فرصةٍ للتحكم بظروف العمل الخاصة بهم) ... سوف تشمل [هذه الديمقراطية] أيضًا سن ضرائب مهمة على العقار والميراث والهبات، عاملةً على الحد من اللامساواة الواسعة في الثروة، خصوصًا من جيلٍ إلى جيل ... وسوف تسعى [هذه الديمقراطية] للحد من آثار الثروات الخاصة وثروات الشركات في السياسة، من خلال إصلاح حملة التمويل، والتمويل العام للأحزاب السياسية، وغيرها من التدابير لمنع تأثير الثروة في السياسة (ربما بما في ذلك الانتخابات الممولة من القطاع العام)»[85].

يشير أونيل إلى أن ضمان القيمة العادلة للحريات السياسية يمكن أن يتحقق (نظريًا) في رأسمالية دولة الرفاه، ولو أنه (على أرض الواقع) لا يتحقق في معظم الحالات الموجودة. فكما تظهر الأمثلة الأوروبية العديدة، تظل رأسمالية دولة الرفاه متوافقةً مع التمويل العام للحملات الانتخابية، ومع الضمانات الأخرى التي تهدف إلى الحد من تأثير الثروات الخاصة في النتائج السياسية. ومن ثم، يؤكد أونيل أن ما يميز ديمقراطية امتلاك الملكية هو التزامها بالتشتيت الواسع لملكية وسائل الإنتاج، على اعتبار أنه ضروريٌ لتلبية المبادئ الرولزية للعدالة، خصوصًا مبدأ الفارق الذي ينظر إلى تطبيقه ليس فحسب بالنسبة إلى عدم المساواة الاقتصادية وإنما أيضًا بالنسبة إلى عدم المساواة الاجتماعية، من قبيل عدم المساواة في السلطة[86]. فعن طريق تشتيت ملكية الأصول الإنتاجية على نطاقٍ واسع فحسب، يمكن أن نؤكد أن الناس سوف يحصلون على مناصب الحكم والسلطة؛ وهو ما يعجز مجرد تلقي مدفوعات الرعاية الاجتماعية عن الإيفاء به.

من جهته، ساهم جوشوا كوهين في بلورة بعض جوانب ديمقراطية امتلاك الملكية من خلال تحليله عددًا من التوترات الجوهرية القائمة بين الرأسمالية والديمقراطية، وإبرازه توترين أساسيين من بينها يساهمان بشكلٍ خاص في تقويم

(85) O'Neill, p. 382.

(86) Ibid., p. 385.

ديمقراطية امتلاك الملكية: مشكلة «قيد الموارد» ومشكلة «القيد البنيوي»[87]. وتشير مشكلة «قيد الموارد» وفقًا لجوشوا كوهين إلى حقيقة أنه في الديمقراطيات الرأسمالية، يوجد لدى المجموعات المتميزة من الناحية الاقتصادية موارد أكثر وقدرات أكبر على الانخراط في السياسة للدفاع عن أهدافها، مقارنةً بباقي المواطنين والفئات المحرومة اقتصاديًا، ما يؤدي إلى التحيز البنيوي في العمليات الديمقراطية والنتائج السياسية. في حين أن مشكلة «القيد البنيوي» تعني أن بعض خيارات السياسة العامة التي يمكن أن تؤيدها الأغلبية الشعبية يتم «استيعابها» في الواقع على اعتبار توقف اتخاذ القرار على القرارات الاستثمارية للرأسماليين. وتصب بذلك دقة كوهين التحليلية هذه في عمق المخاوف الأولية لرولز من العلاقة بين الديمقراطية والرأسمالية، كما أنها ترسم المعالم المميزة لديمقراطية امتلاك الملكية التي ينبغي أن تسعى للإجابة عن هذين الإشكالين الأساسيين.

من جهةٍ أخرى، يؤول آرثر ديكواترو منظور رولز لديمقراطية امتلاك الملكية على أنه يقصد نظامًا اجتماعيًا لا يقوم على التمييز الطبقي بين المالكين وغير المالكين لرؤوس الأموال وللملكيات[88]. وأحد الدوافع وراء هذا التفسير هو ما يمكن تسميته «قلقًا جمهوريًا» بخصوص تعزيز استقلالها عن هيمنة المصالح الخاصة، وهذا بدوره يتطلب أن يكون لدى الأفراد ممتلكات اقتصادية كافية حتى لا يجدوا أنفسهم مضطرين إلى القبول بعلاقات الهيمنة الاجتماعية من أجل تأمين وجودهم المادي[89].

أخيرًا، يوضح نين هي هسيه هذا المنظور بشكلٍ جيد، معتبرًا أنه «إذا ما جرى توزيع ملكية الأصول الإنتاجية على حدٍ سواء، فمن المرجح أن أي شركةٍ سوف تكون مملوكةً لعددٍ كبير من المساهمين، ولكلٍ منهم حصة صغيرة من الملكية

(87) Joshua Cohen, «The Economic Basis of Deliberative Democracy,» *Social Philosophy and Policy*, vol. 6, no. 2 (April 1989), pp. 25-50.

(88) Arthur DiQuattro, «Rawls and Left Criticism,» *Political Theory*, vol. 11, no. 1 (February 1983), pp. 53-78.

(89) Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford Political Theory (Oxford: Oxford University Press, 1997); Richard Dagger, «Neo-Republicanism and the Civic Economy,» *Politics Philosophy Economics*, vol. 5, no. 2 (June 2006), pp. 151-173.

نسبةً إلى القيمة السوقية للشركة. وفي ظل هذه الظروف، فإن حصة ملكية أي عاملٍ واحد من غير المرجح أن تكون كبيرة بما يكفي لمنحه ... التحكم الفعلي»[90]. وهو ما يؤيده وحيد حسين: «ما يهم ... هو تغيير كيفية اتخاذ القرارات في الحياة الاقتصادية، وإنه ليس من الواضح أن توسيع فئة الملاك في اقتصادٍ تسييري سيكون لها تأثيرٌ كبير في هذا الصدد»[91]. ويعتبر هسيه أن أهمية التوزيع الواسع للأصول الإنتاجية هو أنه يجعل الناس «أقل اعتمادًا على العمل بوصفه مصدرًا للأرباح». ويضيف أن هذا ليس كافيًا ما لم يعن ذلك أن «العمال ليسوا في علاقات استعباد» في إطار الوظيفة[92]. وهذا يعني على الأقل أنه يجب أن تكون هناك «تغييراتٌ على إجراءات اتخاذ القرار داخل المؤسسات الاقتصادية ... لحماية العمال بالكامل ضد... التدخل التعسفي [من لدن المديرين]»، وهذه التغيرات «قد تشتمل على حق العمال في المشاركة في إدارة المؤسسات الاقتصادية وحوكمتها»[93]. ويقترح وحيد حسين في هذا السياق أن الحركة النقابية الديمقراطية سوف تعمل بشكلٍ أفضل من الديمقراطية في مكان العمل. ويقصد الكاتب بمفهوم الحركة النقابية الديمقراطية الترتيب الذي سيكون فيه «عددٌ من الجمعيات الرئيسة في كل صناعة أو قطاع من قطاعات الاقتصاد للتمثيل الرسمي لوجهات نظر رأس المال والعمل، وهذه الجمعيات سوف تلتقي بشكل منتظم لوضع معايير المنافسة بين الشركات»[94].

في المحصلة إن كانت المقاربات المعاصرة لديمقراطية امتلاك الملكية لا تزال في طور التبلور والتوطيد، فإن ثمة مقاربة عريقة تتوافق مع المنظور الجوهري لديمقراطية امتلاك الملكية الذي لا يتوقف عند جوانب المساواة الشكلية أو المادية وإنما يتجاوزها إلى الأبعاد الرمزية العميقة.

---

(90) Nien-he Hsieh, «Justice at Work: Arguing for Property-Owning Democracy,» *Journal of Social Philosophy*, vol. 40, no. 3 (Fall 2009), p. 402.

(91) Waheed Hussain, «The Most Stable Just Regime,» *Journal of Social Philosophy*, vol. 40, no. 3 (Fall 2009), pp. 415.

(92) Hsieh, p. 403.

(93) Ibid., p. 408.

(94) Hussein, p. 414.

## خامسًا: عودٌ على بدء
## ديمقراطية امتلاك الملكية من منظور ألكسي دو توكفيل

«يجعل تكافؤ الظروف من الخادم ومن السيد كائناتٍ جديدة، ويقيم علاقاتٍ جديدة بينهما. فعندما تكون الظروف شبه متساوية، فإن الناس يبدلون أمكنتهم باستمرار. لا تزال توجد طبقةٌ للخدم وطبقةٌ للأسياد، لكنهم ليسوا دائمًا الأشخاص أنفسهم، وعلى وجه الخصوص ليسوا دائمًا يتشكلون من العائلات نفسها. وليست هناك أزليةٌ في القيادة أو في الطاعة».

ألكسي دو توكفيل(95)

يعتبر ألكسي دو توكفيل أن المجتمع الديمقراطي المتسم بمساواة المنزلة هو غائية التغير الاجتماعي. ويتعلق الأمر هنا في الأساس بمبدأ «المساواة في المنزلة» بوصفه «معيارًا متخيلًا» أكثر منه واقعًا، بمعنى أنه لا يعني إلغاء عدم المساواة الاقتصادية («الطبيعية» أو «شبه الطبيعية» في الاجتماع البشري، على اعتبار اختلاف المواهب والمؤهلات والجهد المبذول)، وإنما تعديل طبيعة العلاقات بين الأفراد من خلال جعل المساواة معيارًا. وبعبارةٍ أخرى، تعني مساواة الظروف عدم وجود طوائف أو أنظمة «طبقاتية» (Castes) مشيرةً في الوقت ذاته إلى أنها ليست معادلةً لإلغاء التسلسل الهرمي الاجتماعي والسياسي. فعلى عكس المجتمع الأرستقراطي، لا يعاني أي عضوٍ في المجتمع الديمقراطي بسبب الوضع الاجتماعي الذي يشغله، ولا يشير السلم الاجتماعي إلى نظامٍ اجتماعي مسبقٍ يعين لكل واحدٍ مكانه وحقوقه وواجباته.

بذلك، تمثل المساواة في المنزلة من منظور توكفيل فهمًا آخر للبنية الاجتماعية: الوضعيات هي ليست بالتأكيد متعادلة، لكنها لا تستأثر كليةً بالوجود الاجتماعي للأفراد، ما يجعل الوضعية الاجتماعية تتطور مع وجود المجتمع الديمقراطي (أي إن دور الملكية أو الثروة يتغير باستمرار). وبمعنى آخر، تجري إعادة تعريف المساواة في المنزلة باستمرارٍ، حيث إنه لا يمكن النظر إليها على

---

(95) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, introd. par Harold J. Laski; note préliminaire par J.-P. Mayer; sous le contrôle de la Commission nationale pour la publication des oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, 2 vols. (Paris: Gallimard, [1840]; 1992), vol. 2.

أنها حالةٌ وطيدة جامدة ما دامت لا تنفصل عن الديناميات الاجتماعية المتحركة. فالأمر لا يتعلق بمنظورٍ مساواتي أحادي البعد (بغض النظر عن سؤال «المساواة في ماذا؟»)، بل بقضية التكافؤ في سياق النظام الاجتماعي الديمقراطي. **معيار دينامية الحركية الاجتماعية (المصاعد الاجتماعية) هو معيارٌ أساسي في نظامٍ اجتماعي ديمقراطي.**

يصف توكفيل في هذا الصدد نموذج العلاقة التي تنشأ بين السيد وخادمه في مجتمعٍ ديمقراطي مقارنةً بتلك العلاقة السائدة في المجتمع الأرستقراطي. ففي كلتا الحالتين توجد عدم مساواة، في الأولى كما في الثانية، بيد أنها في المجتمع الديمقراطي حرةٌ وموقتة ومنصفة؛ حرةٌ لأنها ناجمةٌ عن اتفاقٍ طوعي، حيث يقبل الخادم عبرها سلطة السيد في مقابل تحقيق مصلحة. وهي موقتة لأنها قائمة على تعاقدٍ مشترك بين السيد والخادم يحدد الحقوق والواجبات لكل طرفٍ من طرفي العقد. وأخيرًا، هي منصفةٌ لأنها قائمة على شعورٍ مشترك بالمساواة (في الجوهر) وبالتعامل بين شخصيتين اعتباريتين متساويتين (بغض النظر عن تباين الوضع الاجتماعي والاقتصادي). وبمجرد الانتهاء من العقد، يصبح الطرفان عضوين كأيٍ من سواهما من أعضاء المجتمع. وبمعنى آخر، بالإمكان تمامًا أن تكون الأوضاع الاجتماعية غير متكافئة، لكنها غير ملازمةٍ للأفراد أو لازبة. فما يهم هو الرأي الذي يوجد لدى أفراد المجتمع؛ أي يشعرون أنهم - على أساسٍ تعاقدي - جميعهم على قدم المساواة. فالمساواة في المنزلة هي، من ثم، حقيقةٌ ثقافية وبناءٌ اجتماعي. إنها موقفٌ وتصورٌ يجعل المرء ينظر إلى المساواة على أنها بديهية.

في الوقت ذاته، تنطوي المساواة في المنزلة على بعض الجوانب السلبية. فالأوضاع المتساوية، عبر إضعافها جميع العلاقات الهرمية للتبعية (بين السادة والخدم، والرجال والنساء، والبالغين والأطفال ...)، تميل إلى تدمير أواصر الاعتماد والحماية التي تفلح الأنظمة الأرستقراطية (والهرمية عمومًا) في الحفاظ عليها. لكن بالنسبة إلى توكفيل، هناك تماثلٌ وترادفٌ قويان بين الديمقراطية (بالمعنى السياسي) والمساواة في المنزلة. فهو يعتبر أن لجميع الناس صفة

الحرية الطبيعية، ما يعني القدرة على التصرف بحرية. وتنعكس الحرية في المدينة عبر المساواة في الحقوق المدنية والسياسية. ما يشير في آنٍ واحدٍ إلى الحرية بأبعادها السلبية (غياب القسر والإكراه) والإيجابية (القدرة). وبتعبيرٍ آخر، تشير المساواة في المنزلة إلى المواطنة الجوهرية بكل معانيها.

من ثم، فإن السؤال هو كيفية إعادة الروابط بين البشر - التي تنزع الديمقراطية عبر المساواة في المنزلة إلى تدميرها - بما لا يتعارض مع المساواة؟ يتمثل جواب توكفيل في شكلٍ من أشكال «الليبرالية الأرستقراطية». فعلى غرار روسو ومونتسكيو، يجيب توكفيل عن هذا السؤال من جهةٍ عبر ترسيخ المواطن في الحياة السياسية من خلال اللامركزية والجمعيات والنشاطات الأهلية ... إلخ، ومن جهةٍ أخرى عبر السلطات - المضادة بما في ذلك الدور الذي يؤديه القضاء[96]. وعلى خلاف المجتمع الأرستقراطي حيث الوضعيات الاجتماعية جامدة، فإن المجتمع الجديد متحركٌ ويضمن تكامل أعضائه بشكلٍ مختلف. فبالنسبة إلى توكفيل، من اللحظة التي لم يعد يوجد فيها أي حواجزٍ قانونية أو ثقافية لتغير الوضعية الاجتماعية، فإن الحراك الاجتماعي (صعودًا أو هبوطًا) يصبح هو القاعدة. ولا يكفي انتقال الميراث حينها للحفاظ على المستوى الاجتماعي، بل إن إتاحة الفرصة للإثراء تصبح متاحة للجميع. ويظهر بذلك المجتمع الديمقراطي المفتوح بوصفه مجتمعًا تجري داخله إعادة توزيع الوضعيات الاجتماعية باستمرار، ما يسمح بتحول التطبق الاجتماعي (Stratification)، والمعايير والقيم. ففي مجتمع حيث المواقف الاجتماعية وراثية، يمكن لكل فئةٍ اجتماعية تطوير صفاتٍ مشتركةٍ بما يكفي للسماح بتأكيد القيم الذاتية. وعلى خلاف ذلك، تتلاشى داخل المجتمع الديمقراطي الصفات الثقافية لكل فئةٍ لمصلحة نزعةٍ مشتركة للرفاه. وتتأكد هذه المادية عندما يصبح الوصول إلى الثروة ممكنًا بالنسبة إلى الفقراء ويصبح التفقير مهددًا بالنسبة إلى الأغنياء.

يظل السؤال قائمًا كيف يمكن لمجتمعٍ ديمقراطي أن يتبع مثل هذه الحركة المساواتية؟ فبالنسبة إلى توكفيل، في حينَ أن المساواة هي مبدأ، فإن التسوية

---

(96) Ibid., vol. 1, p. 97.

هي عملية. ولذلك، فإن المساواة تبقى دائمًا بعيدة المنال، لسببين رئيسين: أولًا، لأن الناس غير متكافئين بحكم الطبيعة؛ وثانيًا، لأن سير المجتمع الديمقراطي هو في حد ذاته مصدرٌ لتوليد أو تعزيز عدم التكافؤ. فعدم المساواة الطبيعية تعني أن لدى بعض الأفراد بعض القدرات أو المهارات العقلية أو البدنية المتميزة. في حين أن الديمقراطية تنطوي على فكرة مأسسة الاختلافات الاجتماعية وعدم المساواة على أساس الجدارة، بمعنى أنها في الجوهر «نظامٌ قائمٌ على الجدارة» (Meritocracy).

لذلك نجد أن **المجتمع الديمقراطي يتميز بالسعي الاقتصادي لتحقيق الرفاه المادي**[97] **وبالحراك الاجتماعي لتحقيق المساواة في المكانة وفي المنزلة.** ولأسباب مختلفةٍ من قبيل عدم المساواة الطبيعية، يحقق بعضهم نجاحًا أكثر من آخرين، ما يولد مفارقةً ما دامت المساواة في المنزلة تؤدي لا محالة إلى تأجيج عدم المساواة الاقتصادية. فإذا كان أعضاء مجتمعٍ ديمقراطي يسعون إلى الإثراء المادي، فهم يسعون أيضًا إلى «التمايز» الاجتماعي؛ إذ يهيمن على الناس في المجتمعات الديمقراطية نوعان من المشاعر: المساواة والرفاه، إلى درجة أنهم مستعدون للاستسلام للأنظمة والتخلي عن الحرية من أجل التمتع بالمساواة والرفاه. ومن ثم، تتضخم الدولة في العصور الحديثة ويفصل الأفراد بشكلٍ متزايد عن تدبير الشؤون العامة. وحينها يستتر الاستبداد بستار المراقبة، ونصل إلى المساواة دون الحرية. لذا، يوجد اقترانٌ لحركتين متوازيتين: طموحٌ مساواتي (وعيٌ جماعي) وطموحٌ لامساواتي (وعيٌ فردي). فالإنسان الديمقراطي يرغب في المساواة على المستوى «العام» والتميز على المستوى «الخاص». والمجتمع

---

(97) من منظور العدالة الاجتماعية، وعلى عكس النظرة التحقيرية للمال والثروة لدى بعض الطوباويات أو المذاهب الدينية الرهبانية أو الرواقية، لا يمكن النظر إلى تراكم رأس المال في حد ذاته على أنه شرٌ ورذيلة، بل هو في الأصل خيرٌ ومنفعة. وهذا ما نجده مثلًا جليًا في الثقافتين البروتستانتية والإسلامية، على خلاف الثقافة الكاثوليكية. فلا غرو أن الخطاب القرآني يسمي المال والثروة «خيرًا»: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرًا﴾ (البقرة: 180)، أو ﴿وإنه لحب الخير لشديدٌ﴾ (العاديات: 8). وبتعبيرٍ آخر، الإشكال الأساسي في تراكم رأس المال من منظور العدالة الاجتماعية يكمن من جهة في الكسب في اقترانه بالجدارة والاستحقاق، ويتعلق من جهة أخرى بالتوزيع بين الفوارق الاجتماعية داخل الجيل الواحد، وبين الأجيال بتوارث الامتيازات والوضعيات الاجتماعية داخل طبقةٍ محددة (الأرستقراطية).

الديمقراطي تخترقه قوى متضاربة: حركةٌ أيديولوجية لا رجعة فيها تدفع نحو مزيدٍ من المساواة من جهةٍ، واتجاهاتٌ اجتماعية واقتصادية تجعل عدم المساواة تتجدد باستمرار من جهةٍ أخرى.

بذلك يحول المجتمع الديمقراطي الرابط الاجتماعي من خلال إبراز الفرد المستقل، ما من شأنه أن يكون مصدرًا لإضعاف الرابط الاجتماعي وأن يؤدي إلى موقفٍ من الانسحاب من الشأن العام والتقوقع على الذات. وتنشأ بذلك الفردانية عن الديمقراطية حين يصبح ممكنًا بالنسبة إلى الأفراد ضمان الرعاية الاجتماعية من دون الاعتماد على الأهل والأقارب. وعن طريق هذا التقوقع على ما يسميه توكفيل «المجتمع الصغير»، يتخلى الأفراد عن ممارسة صلاحياتهم كمواطنين. ولذلك يشير توكفيل إلى أن المساواة دون الحرية هي غير مرضيةٍ على الإطلاق.

## سادسًا: ديمقراطية امتلاك الملكية
## أسواق حرة ومجزية من غير رأسمالية

«أنـــا اســـمٌ بـــلا لقـــب

| | |
|---|---|
| صبـــورٌ فـــي بـــلادٍ كل مـــا فيهـــا | يعيـــش بفـــورة الغضـــب |
| جـذوري ... قبل ميلاد الزمان رست | وقبـــل تفتـــح الحقـــب |
| وقبـــل الســـرو والـزيـتـــون | وقبـــل ترعـــرع العشـــب |
| أبـــي.. مـــن أســـرة المحـــراث | لا مـــن ســـادةٍ نجـــب |
| وجـــدي كـــان فـــلاحًـــا | بـــلا حســـبٍ.. ولا نســـب! |
| يعلمنـــي شمـــوخ الشمـــس | قبـــل قـــراءة الكتـــب |
| وبيتـــي كـــوخ نـــاطـــورٍ | مـــن الأعـــواد والقصـــب |
| فـهـــل ترضيـــك منزلتـــي؟ | أنـــا اســـمٌ بـــلا لقـــب!». |

محمود درويش[98]

منزلة من هو اسمٌ بلا لقب، وبلا حسبٍ ولا نسب، من أبوه فلاحٌ وجده

(98) محمود درويش، من «بطاقة هوية»، ديوان أوراق الزيتون (1964)، انظر: http://bit.ly/1Lpehuh.

فلاحٌ لا من سادةٍ نجب، هي من ثم أهم رهانات الديمقراطية الجوهرية في شكل «ديمقراطية امتلاك الملكية». وبمعنى آخر، كيف يمكن لمن لا يملك بديهيًا هذه المنزلة أن «يتملك» هذه المنزلة عبر الاستحقاق في خضم المنافسة الشريفة والتفاعل والتدافع الاجتماعي السوي؟ أو كيف يمكن لشكلٍ اجتماعي ديمقراطي أن يضمن لمن لم يرث عن أسلافه الشروط القبلية للنجاح أن «يتملك» هذه الشروط بالجدارة وأن يصل إلى جميع المناصب الاجتماعية بلا استثناءٍ، وأن يختار نمط الحياة الذي يريده لنفسه دونما قسرٍ أو إكراه؟ فمن الواضح أن الديمقراطية الإجرائية تظل قاصرةً على أن توفر الشروط الدنيا للمساواة في المنزلة، ولتحقيق الذات وتقدير الذات، وأن ارتباطها بشروط الديمقراطية الجوهرية هو وحده الكفيل باستيفائها.

إذا كانت كلٌّ من «ديمقراطية امتلاك الملكية» و«دولة الرفاه الرأسمالية» تشتركان في الهدف نفسه، أن يحصل الجميع على قطعةٍ من «الكعكة الاجتماعية» حيث يتوافر لديهم ما يحتاجون إليه لتحقيق مشروعات حياتهم، فإن الوصول إلى تحقيق هذا الهدف يختلف بينهما إلى حدٍ كبير. فسواءٌ ظاهريًا أم صوريًا، قد يبدو أن «ديمقراطية امتلاك الملكية» و«دولة الرفاه الرأسمالية» تفضيان إلى نتائج متقاربة نسبيًا، بيد أن فروقًا جوهرية تفصل بينهما في واقع الأمر:

- في حين تسعى الأولى لتحقيق هذه الأهداف المساواتية قبليًا (ex ante)، فإن الثانية تسعى وراءها بعديًا (ex post) فحسب.

- لا تنتقص الأولى من النظام التحفيزي لدى الأفراد بقدر الثانية.

- يظل الفارق الجوهري «الأساسي» بين النظامين هو الجانب النفسي المركزي الذي يطلق عليه جون رولز في منظومته البنائية «مبدأ احترام الذات»؛ إذ تنتقص دولة الرفاه الرأسمالية من أسس احترام الذات لدى «الفئات الأقل حظًا» على اعتبارهم «حاويات» سلبية لتلقي تحويلات «الفئات المحظوظة» في المجتمع، في حين تصون ديمقراطية امتلاك الملكية هذه الأسس.

هنا ينبغي أن نؤكد، على منوال بين جاكسون نفسه[99]، أن مفهوم «ديمقراطية امتلاك الملكية» قد جرى استخدامه تاريخيًا في سياقاتٍ مختلفة ومن مناظير كثيرة، ولا سيما من لدن التيار المحافظ الذي وظفه بشكلٍ محدود جدًا واختزله في حق وصول الجميع إلى تملك السكن الفردي، غافلًا أو متجاهلًا أبعاده العميقة التي تقتضي التفتيت الاقتصادي والسياسي للثروة والسلطة على أوسع نطاقٍ اجتماعي ممكن. ومن ثم يمكن تلخيص ديمقراطية امتلاك الملكية من المنظور المساواتي على نحو نظام سوسيو اقتصادي ينطوي على الملكية الخاصة للأصول الإنتاجية والتوزيع على نطاقٍ واسع لرأس المال البشري. وعبر رومها تشتيت ملكية الثروة، تهدف المؤسسات الخلفية لدولة ديمقراطية امتلاك الملكية إلى منع مجموعةٍ صغيرة في المجتمع من السيطرة على الاقتصاد، وبشكل غير مباشرٍ على الحياة السياسية[100]. يتعلق الأمر إذًا بنوعٍ من اقتصاد السوق يكون داخله توزيعٌ أشكال رأس المال المختلفة متساويًا قدرَ الإمكان. ولذلك، نجد أن ديمقراطية امتلاك الملكية تتشابه في نواحٍ كثيرة مع دولة الرفاه الرأسمالية[101]، ما دامت هذه الأخيرة بدورها تسعى لحمايةِ القيمة العادلة للحريات السياسية وحماية مصالح الفئات الاجتماعية الأقل حظًا (أو الأسوأ حالًا). غير أن ديمقراطية امتلاك الملكية هي «نظامٌ يوسع [نطاق] الملكية بشكلٍ مباشر، عوضًا عن دولة الرفاه التي تعتمد على إعادة التوزيع على نطاقٍ واسعٍ في اللاحق البعدي (ex post) للحد من عدم المساواة»[102]. والهدف من فرض ضرائب تصاعدية على الهبات والمواريث في ديمقراطية امتلاك الملكية ليس جمع الأموال لدعم الفقراء وإرساء قواعد العدالة الاجتماعية، وإنما تشجيع التشتت على أوسع مدى وعلى أكثر درجة مساواةٍ للممتلكات العقارية وللأصول الإنتاجية. ومن ثم، من شأن فرض هذه الضرائب التصاعدية أن يشجع الاستهلاك وليس الادخار. ولذلك نجد أن أحد

---

(99) Jackson, «Property-Owning Democracy».

(100) Rawls, *Justice as Fairness*, p. 139.

(101) كل دولةٍ صناعية حديثة هي - بشكلٍ أو آخر - دولة رفاه، على اعتبار أن لا واحدةٍ منها تسمح للطوارئ الطبيعية أو الاجتماعية بتحديد فرص حياة أعضائها بشكلٍ كامل. ولديها جميعها برامج تتمثل في حماية البالغين والأطفال من التدهور وانعدام الأمن والمرض والعجز والبطالة والفقر.

(102) O'Neill and Williamson, «Property-Owning Democracy,» p. 4.

أبرز امتيازات مثل هذا النظام هو أنه لا يتطلب النمو الاقتصادي المستمر، ما دام صافي الادخار الحقيقي قد ينخفض إلى الصفر لفائدة أعلى مستويات الاستهلاك. وهو ما يطرح إشكالية الادخار بين الأجيال، كشرطٍ لازم لإنشاء بنية أساسية عادلة والحفاظ عليها مع مرور الزمن، ومن ثم إشكالية عمليات نقل الثروة بين الأجيال على مستوى الأفراد. كيف تتم ترجمة كل هذا عبر مؤسسات وسياسات اقتصادية واجتماعية ملموسة؟ يلخص ذلك بدقةٍ كلٌّ من أونيل وويليامسون على النحو التالي[103]:

- **التشظي الواسع لرأس المال:** الشرط الضروري الذي لا غنى عنه (Sine qua non) لديمقراطية امتلاك الملكية هو أن يترتب عنها تشتتٌ واسع لملكية وسائل الإنتاج، مع مواطنين أفراد يسيطرون على رأس المال الإنتاجي، سواء منه رأس المال البشري أو غير البشري (وغالبًا مع فرصةٍ للسيطرة على ظروف العمل الخاصة بهم).

- **درء نقل الأفضليات من جيلٍ إلى جيل ومن صلبٍ إلى صلب:** فديمقراطية امتلاك الملكية تنطوي أيضًا على سن ضرائب مهمة على العقارات والمواريث والهبات، بشكلٍ يحد من الأوجه العميقة لعدم المساواة في الثروة، وبدرجةٍ خاصة بين الأجيال.

- **آليات الوقاية من الفساد في السياسة:** فمن شأن ديمقراطية امتلاك الملكية الحد من آثار ثروة القطاع الخاص والشركات في السياسة، من خلال إصلاح تمويل الحملات الانتخابية، والتمويل العمومي للأحزاب السياسية، وتوفير المنتديات العامة للنقاش السياسي، وغيرها من تدابير منع تأثير الثروة في السياسة.

تغري بذلك عبارة «ديمقراطية امتلاك الملكية» بصورةٍ ذهنية آسرة وجذابة لمجتمع مقاولين صغار، كل فردٍ أو كل أسرةٍ فيه إما يعملون شخصيًا كمؤسسةٍ مستقلة أو «كأمةٍ من أصحاب الدكاكين»[104]، وإما يمتلكون حصةً مهمة في مثل

---

(103) Ibid., p. 5.

(104) «أمةٌ من أصحاب الدكاكين» («Nation of Shopkeepers») هي عبارةٌ أصبحت شهيرة عندما استعارها نابليون (في الأغلب من آدم سميث في الطبعة الأولى من ثروة الأمم (1776) لوصف المملكة =

هذه المشروعات التي يعملون فيها، أو لديهم أملٌ معقول في أن يصبحوا في يوم من الأيام مالكين لمثل هذه المشروعات[105]. ويمكن للمرء أن يتصور أن تكوّن ديمقراطية امتلاك الملكية العادلة عبارةً عن مجتمع لامركزي من الشركات الصغيرة وصغار المقاولين وصغار الملاك، في رؤيةٍ مرتبطة بالنموذج الذي اقترحه إرنست شوماخر «جميلٌ كل ما هو صغير»[106]. وبشكلٍ أكثر واقعية، يمكن للمرء أن يتصور اقتصادًا يتكون من خليطٍ من المؤسسات الصغيرة والمتوسطة والكبيرة (المملوكة جميعها للقطاع الخاص)، لكنه اقتصادٌ يجري فيه توزيع أسهم ملكية الشركات الكبيرة التي تهيمن على الاقتصاد بشكلٍ مساواتي إلى أقصى حدٍ ممكن، وحيث توجد آليات مؤسساتية قادرة على الحفاظ على هذا التوزيع المتساوي. ويستمر الاقتصاد بذلك بالعمل كاقتصاد سوق، لكنه يخضع لرقابة وتنظيم من قبل المؤسسات بين الفردية العامة.

كما أوضح ذلك كلٌ من ساموبل بولز وهربرت جينتيس، «حيثما يتم توزيع الثروة بشكلٍ غير متكافئ للغاية، فإن الأغنياء يكون لديهم وضعياتٌ حاسمة في الاقتصاد يمكّنهم بسطها من ضمان نقل رؤوس أموالهم عبر الأجيال. في حين أنه عندما يجري توزيع الثروة بشكلٍ أكثر تكافؤًا، فإن أصحاب الأصول يكون لديهم درجةٌ كبيرة من القوة الاقتصادية ... ولعل الأهم من ذلك، مع توزيعٍ أكثر مساواة للثروة، أن إعادة التوزيع عبر الأجيال تصبح شكلًا من أشكال التأمين الاجتماعي التي قد يصدق عليها أصحاب الثروة الأكثر تواضعًا نسبيًا من دون تردد، قبل تكشف سيرتهم الفردية الذاتية بالنجاح أو الإخفاق»[107]. ولذلك فنحن حين

---

= المتحدة. لكن في الأغلب ما كان آدم سميث أو نابليون يقصدان فحسب الطبيعة التجارية والبحرية لبريطانيا أكثر منها قدراتها الاقتصادية الذاتية، ومن غير المرجح أن يكونا قد استخدما العبارة لوصف تلك الفئة من «صغار التجار» ومن الفئات الاقتصادية الصغرى التي نقصدها في هذا الكتاب.

(105) في مثل هذا المجتمع الذي يخلق بيئةً مواتية للتعاون، تفوق فوائد العمل معًا ووجود تآلف في العمل قائم على التنظيم الذاتي في كثيرٍ من الأحيان الرغبة الجامحة في الاستقلالية.

(106) Ernst Friedrich Schumacher, *Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered* (London: Blond and Briggs, 1973).

(107) Samuel Bowles and Herbert Gintis, «Efficient Redistribution: New Rules for Markets, States and Communities,» in: Samuel Bowles and Herbert Gintis, *Recasting Egalitarianism: New Rules for Communities, States, and Markets*, with Contributions by Harry Brighouse [et al.]; Edited and Introduced by Erik Olin Wright, Real Utopias Project; 3 (England; New York: Verso, 1998), p. 53.

نتحدث عن السلطة السياسية المستمدة من السلطة الاقتصادية، وعن تداخل ما هو اقتصادي بما هو سياسي، لا نعني مفهوم السلطة الشائع فحسب، أي السلطة «الظاهرة» عبر المؤسسات والقوانين والأحكام القضائية، وإنما أيضًا السلطة «الخفية» المضمنة في العلاقات الاجتماعية، وعلاقات القوة والهيمنة بين الفردية المتلازمة مع الاجتماع البشري.

كما يسمح نموذج ديمقراطية امتلاك الملكية بالإجابة أيضًا عن سؤالٍ أساسي آخر يطرحه النظام الرأسمالي وتثيره التحليلات الماركسية: سؤال الاغتراب والاستلاب في العمل. فعلى غرار التصورات الطوباوية الماركسية لحرية الإنسان «الكاملة» غير المنتقصة في المرحلة الشيوعية، عن طريق إزالة جميع أشكال الاستلاب، سواءٌ كانت سياسية أم اقتصادية أم دينية، فإن ديمقراطية امتلاك الملكية تقدم تصورًا أكثر واقعيةً لـ «تحقيق الذات» عبر ربطها بالملكية الخاصة عوضًا عن إلغاء الملكية والعيش الرومانسي في مشاع. فوحدها الملكية الخاصة من شأنها أن تضمن قدرة الأفراد على تحقيق الذات وإنجاز أنماط العيش المختلفة التي يرغبون فيها، من دون قيدٍ أو قسر أو إكراه أو تغريبٍ أو استلاب، وهو ما يتوافق مع تحقيق الكرامة الإنسانية التي تتبلور في أبعاد احترام الذات وتحقيق الذات.

في هذا الصدد، تبرز ديمقراطية امتلاك الملكية من هذا المنظور متوافقة تمامًا مع نظرية «العدالة الكلية» عند سيرج كريستوف كولم التي تقوم على مبدأ تفكيك «ملكية الممتلكات»[108]. فكولم ينطلق من فكرة أن القدرات الإنتاجية الفردية هي المصادر الرئيسة للثروة، ومن ثم يعمد إلى تفكيك «ملكية الأفراد لأنفسهم»، تمامًا مثلما يسمح القانون بتفكيك «ملكية الممتلكات». فوفقًا لكولم، الفرد ليس مالكًا كليةً لقدراته الإنتاجية، ما يعني أن بإمكانه «تفويض» جزءٍ من «ملكية نفسه» من دون أن يفضي ذلك حتميًا إلى تغريبه عن ذاته أو استلابه. والفكرة الأساسية هنا هي «تفكيك ملكية الذات»[109] على غرار تفكيك الملكية التي يفككها القانون

(108) Serge-Christophe Kolm, *Macrojustice: The Political Economy of Fairness* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005).

(109) Serge-Christophe Kolm, «Macrojustice: Distribution, transferts et impôts optimaux,» *Revue d'économie politique*, vol. 117, no. 1 (2007), p. 71.

إلى ثلاثة أجزاء: حق حيازة الملكية (Abusus) وحق الاستخدام (Usus) وحق التمتع بثمار هذا الاستخدام (Fructus)[110]. ومن ثم، نستطيع أن نفهم أنه بالإمكان أن نتحدث عن «تفويض» جزءٍ من «ملكية الذات» لا يحد من «حق حيازة الملكية» ولا من «حق استخدام» الفرد لقدراته، وإنما يقتضي فحسب تقسيم «حق التمتع بثمار القدرات الإنتاجية للفرد» قسمين منفصلين. وإن كانت الحرية الإجرائية تقتضي امتلاك حق الاستخدام والحق في الأرباح (التي تتوافق مع الثمار المحتملة لهذا الاستخدام) للقدرات الذاتية[111]، على اعتبار أن خلاف ذلك يعني أن لا نكون أحرارًا بالفعل، فإن هذا الحق لا يعني وفقًا لكولم الملكية الكاملة للذات. ولذلك فالفرد قد يدفع إيجارًا للاستخدام الحقيقي لقدراته ولثمار هذا الاستخدام من دون أن يمس ذلك حريته الإجرائية ما دام حق الاستخدام الذي يدفعه ليس حق الاستخدام «الأولي» الذي يتوافق مع هذه الحرية، وإنما حق الاستخدام «الثانوي» الذي يعتمد على الأول، لكن من دون أن يماثله، والذي يمكن من ثم أن يكون بسهولةٍ موضوع معاملة، كما هو الحال في الإجارة على وجه الخصوص. فلا يوجد إذًا أي تناقضٍ في دفع المرء إيجارًا يعادل قيمة جزءٍ من قدراته الإنتاجية من أجلِ الحصول على حق الاستخدام «الثانوي» للقدرات التي يحملها، لكنه ليس مالكًا لها بالكامل.

عن طريق التأكد من أن البنية المسبقة (ex ante) للاقتصاد هي على نحوٍ يضمن تشتيت السيطرة على الموارد الإنتاجية على نطاقٍ واسع، يمكننا فحسب ضمان أن جميع المواطنين قادرون على أن يكون لديهم مثل هذا «الشعور الحي» بقدراتهم الذاتية، وبذلك إجهاض الإمكانات المجحفة للتفاوت في السلطة والوضعية. وبهذه الطريقة، يجب أن يكون سن أشكال الديمقراطية الاقتصادية قادرًا على التغلب على مشكلات السيطرة وعدم المساواة الاجتماعية بطريقةٍ تعجز عنها دولة الرفاه الرأسمالية الهرمية، مهما كان مستوى إعادة التوزيع داخلها. ومن ثم نجد أن رولز يذهب، في معرض مناقشته لنقد كارل ماركس لتقسيم العمل في

(110) Kolm, *Macrojustice*, p. 91.

(111) Ibid., p. 61.

ظل الرأسمالية، إلى أن «الخصائص التضييقية والمهينة لتقسيم [العمل] ينبغي أن يتم التغلب عليها إلى حدٍ كبير حالما يتم تحقيق مؤسسات ديمقراطية امتلاك الملكية»[112]، إذ يجب أن ينظر إلى إنشاء تلك المؤسسات على أنها تنطوي على تحقيق مستوى كبير من الديمقراطية الاقتصادية.

فضلًا عن ذلك، تسمح ديمقراطية امتلاك الملكية لمن لا يريد الانخراط في اقتصاد السوق بمتابعة تصوراتهم الخاصة للحياة الجيدة، في حين أن النظام الليبرالي الاشتراكي يمنع أولئك الذين يحتاجون إلى الأصول الإنتاجية من تحقيق تصورهم للخير. فكما لاحظ ذلك جون غراي، «داخل نظام الملكية الخاصة، لكن ليس داخل [النظام] الاشتراكي، يستطيع الأفراد الانضمام إلى تعاونيات العمال أو البلديات: إنهم يستطيعون تحقيق الانسحاب الجزئي (كما هو الحال مع الآميش مثلًا[113]) أو الانسحاب شبه الكلي من الاقتصاد الرأسمالي المحيط»[114]. في حين يتحقق جزءٌ كبير من الإنتاج الاقتصادي في الاقتصادات المعاصرة في سياق مشروعات اقتصادية واسعة النطاق. فإذا ما جرى توزيع ملكية الأصول الإنتاجية على حدٍ سواء، فمن المرجح أن أي مؤسسة سوف تصبح مملوكةً من لدن عددٍ كبير من المساهمين، لكلٍ منهم حصة ملكيةٍ صغيرة نسبةً إلى القيمة السوقية الإجمالية للمؤسسة. وفي ظلّ هذه الظروف، من غير المرجح أن تكون حصة ملكية أي عاملٍ واحد كبيرة بما يكفي لمنحه درجة من السيطرة الفعلية على الشركة، لكن هدف ديمقراطية امتلاك الملكية، في سبيل تلبية مقتضيات العدالة بوصفها إنصافًا، هو غير ذلك؛ فبشكلٍ عام، هذا الهدف هو ذو طبيعة مزدوجة:

(112) John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 321.

(113) الآميش (Amish) هي طائفة مسيحية تعيش داخل مستوطنات في الولايات المتحدة وكندا وفقًا لنمط عيش عتيق (يحرمون التصوير والموسيقى ووسائل التكنولوجيا الحديثة وما إلى ذلك)، بشكلٍ منعزل عن العالَم الخارجي، وتسعى لدرء أي محاولة للاندماج أو الاختلاط بمجتمعاتٍ أو ثقافات أو تعاليم أخرى.

(114) John Gray, «Contractarian Method, Private Property, and the Market Economy,» in: John W. Chapman and J. Roland Pennock (eds.), *Markets and Justice*, Nomos; 31 (New York: New York University Press, 1989), p. 40.

- لا تهدف ديمقراطية امتلاك الملكية إلى «السيطرة الفعلية» لصغار المساهمين بقدر ما تسعى لتجنب «السيطرة الفعلية» لكبار المساهمين (عبر الحد من تركز رأس المال وملكية الشركات الكبرى والمتوسطة).

- تسعى هذه الديمقراطية الاقتصادية أيضًا لضمان استقلالية الفرد وسيادته على نفسه وعلى عمله، باعتبار أن فقدان هذه الاستقلالية وهذه السيادة هي المدخل الأساسي (لكن ليس المدخل الحصري كما افترضت ذلك المادية الديالكتيكية الماركسية) لاستلاب الفرد وتغريبه عن ذاته.

بالنسبة إلى رولز، الهدف إذًا من ديمقراطية امتلاك الملكية هو بالفعل «وضع جميع المواطنين في وضعية تمكنهم من إدارة شؤونهم على أساسٍ من درجةٍ ملائمة من المساواة الاجتماعية والاقتصادية»، ما يعني بالنسبة إلى الفئات الاجتماعية الأقل حظًا أنه «على الرغم من أنها تتحكم بالموارد بشكلٍ أقل، فهي تعمل على نصيبها الكامل بشروطٍ معترف بها من الجميع باعتبارها منفعةً متبادلة وبما يتفق مع احترام الذات لدى الجميع»[115]. وتتمثل هذه الفكرة في أنه ضمن ديمقراطية امتلاك الملكية، من خلال امتلاكها حصةً أكبر من الأصول الإنتاجية، سوف ينظر إلى الفئات الاجتماعية الأقل حظًا على أنها تتعاون بشكلٍ كامل مع أفراد المجتمع أكثر مما عليه الحال في ظل رأسمالية دولة الرفاه، من حيث أنها هنا تعد شريكًا كاملًا وعلى قدم المساواة مع الآخرين.

على اعتبار كل شيءٍ على قدم المساواة، كلما امتلك الشخص موارد أكبر كلما كان قادرًا على أن يكون ذا إنتاجية أكبر. ويكمن السبب في كون هذه الفئات الاجتماعية الأقل حظًا تتعاون بشكلٍ كامل مع أفراد المجتمع في ظل ديمقراطية امتلاك الملكية، في أنها تكسب دخلها من خلال المشاركة في الاقتصاد الخاص (أي إنها «تشعر» أنها «سيدة نفسها») بدلًا من تلقي دخلها مباشرةً من الدولة كما هو الحال في ظل رأسمالية دولة الرفاه (أي إنها «تشعر» أنها «عالة على الآخر»). ومن وجهة النظر هذه، يمكننا أن نفهم أن الوظائف التي توفرها الحكومة من غير

---

(115) Rawls, *Justice as Fairness*, p. 139.

المرجح على هذا النحو أن تعزز احترام الذات[116]. وبشكلٍ إجمالي، يمكننا تلخيص الخصائص الأساسية لديمقراطية امتلاك الملكية في النقاط العشر التالية:

- **وجود خلفية نظامٍ سياسي يحترم الحريات الأساسية**، سواءٌ على الصعيد الشخصي أم السياسي.

- **المساواة في الفرص المنصفة في النظام التعليمي**، فوجود نظامٍ تعليمي منصف يساعد على تأمين المساواة في الفرص المنصفة، وذلك عبر ضمانٍ فرصٍ متساوية للتعليم والثقافة للأشخاص ذوي المواهب والدوافع المتماثلة، سواءٌ عن طريق دعم المدارس الخاصة أم في الأغلب نظام المدارس العامة.

- **قوانين مكافحة التمييز**، إضافة إلى القوانين ذات الصلة، من قبيل سياسات التمييز الإيجابي.

- **ضمان الحد الأدنى المكفول للدخل**، من خلال التعويضات العائلية والمدفوعات الخاصة للمرض والعمل، أو بصورةٍ أكثر منهجيةً من خلال آلياتٍ تكميلية للدخل، من قبيل ما يسمى ضريبة الدخل السلبية.

- **فرض الضرائب على تحويلات الثروة**، بمعنى سن بعض أشكال الضرائب على الهبات والمواريث، للعمل تدريجًا وبشكلٍ مستمر على تصحيح توزيع الثروة، ما دام عدم المساواة في الميراث يصب في مصلحة الفئات الأقل حظًا في المجتمع. وإن كان فرض مستويات عالية من الضريبة على الدخل من شروط إرساء محدداتٍ مساواتية للتفاعل الاجتماعي، فإن التصدي لإشكالية اللامساواة والتفاوتات الاجتماعية من «المنبع» هو ضروريٌ من أجل إرساء أسس الديمقراطية الجوهرية. وهذا لا يأتي بغير نظامٍ ضريبي على الثروة ورأس المال، وليس على الدخل فحسب. وإن كان فرض الضريبة على الثروة «الحاضرة» يظل ضروريًا[117]،

---

(116) Freeman, *Rawls*, p. 232.

(117) تفرض الضريبة على المواريث والهبات عادةً بفئاتٍ تصاعدية، إما على صافي تركة المورث في مجموعها أي قبل توزيعها على الورثة، كما هو الحال في إنكلترا، وإما على نصيب كل وارثٍ أو مستحق على حدة، كما هو الحال في ألمانيا وفرنسا، وتجمع بعض الدول بين الصورتين فتفرض ضريبةً على مجموع =

فالأهم منه هو فرض الضريبة على المواريث والهبات. فالإنسان حريصٌ بطبعه على الاستزادة من التملك، وهو محتاجٌ إلى المال والثروة ما دام على قيد الحياة، فإذا مات انقطعت حاجته وبطلت أهليته وأصبح من الضروري أن يخلفه مالكٌ جديد من غير طبقته الاجتماعية تنسب إليه الثروة، حتى تكون هذه الثروة دولةً بين جميع أفراد المجتمع بغض النظر عن جميع التمايزات ذات الأصل الاجتماعي التي تسهر الأنظمة الهرمية التراتبية على تصويرها بوصفها نتاجًا لنظامٍ طبيعي.

- **الضريبة على الدخل**، بشكلٍ متلائم وتصاعدي، بغرض التسوية في المداخيل وتغطية نفقات العدالة الاجتماعية.

- **الانضواء الطوعي في نظام الضرائب وفي الآليات المساواتية**، فأحد الإشكالات الأساسية في السياسات الوضعية لديمقراطية امتلاك الملكية هو «تحفيز» المواطنين على الانخراط الطوعي في هذا النظام المساواتي وإقناعهم بمزايا هذه السياسات، ما دام القهر والإكراه لا يمكن أبدًا أن يعطي نتائج مقنعة. فقد رأينا في دراستنا الحالة الإسكندنافية أن الإسكندنافيين هم ربما دافعو الضرائب الوحيدون في العالم الذين «يرغبون» في دفع الضرائب وأن هذا أحد أهم أسباب نجاح هذا النموذج.

---

= التركة وأخرى على نصيب كل وارثٍ أو مستحق. راجع في ذلك: حامد عبد المجيد دراز وسميرة إبراهيم أيوب، **مبادئ المالية العامة** (الإسكندرية، مصر: الدار الجامعية، 2002)، ص 147. فعلى سبيل المثال، يفرض «رسم الأيلولة» في جمهورية مصر العربية، على صافي ما يؤول من أموالٍ إلى كل وارث أو مستحق، على أن يكون حكم الأموال، التي تنتقل بطريقة الوصية، في شأن الضريبة، حكم تلك التي تنتقل بطريقة الإرث، فيما يذهب الفقهاء الأصوليون إلى أن ضريبة الأيلولة يجب ألا تخصم من نصيب الوارث بوصفها ليست دينًا على المورث، مشيرين إلى أنه تخصم من التركة الديون التي على المتوفى المورث فحسب. والضريبة على الثروة هي ضريبةٌ فردية لا تطبق على الدخل أو المعاملة وإنما على الثروة (يتم حسابها على أساس قيمة جميع الأصول التي يملكها الفرد). ويتم تطبيق الضريبة على الثروة اليوم في عددٍ قليل جدًا من البلدان في العالم تشمل فرنسا (بنسبة تتراوح بين 0.55 في المئة إلى 1.50 في المئة ابتداءً من عتبة 1.3 مليون يورو) وليشتنشتاين وسويسرا والنرويج. بينما كانت العديد من البلدان الأخرى تطبق هذا النوع من الضرائب قبل أن يجري حذفها، مثل اليابان (حذفت في عام 1950)، وإيطاليا (1992)، والنمسا (1994)، وإيرلندا (1997)، والدانمارك (1997)، وألمانيا (1975)، ولوكسمبورغ (2006)، وفنلندا (2006)، والسويد (2007)، وإسبانيا (2008)، واليونان (2009).

- دمقرطة صناديق الاستثمار والصناديق السيادية، على اعتبار أن هذه الصناديق السيادية أصبحت تمثل أحد أبرز أوجه الاستدامة بين الجيلية، سواءٌ لدى الدول ذات الريع النفطي أم ريع الغاز المهم[118]، أو ذات الفائض التجاري الكبير.

- تكافؤ امتلاك الملكية، الذي لا يعني التسوية التامة بين أفراد المجتمع في التملك، بل يعني غياب تفاوتاتٍ حادة في توزيع الملكية، ما يتلاءم مع توصيف رولز لها بـ «التفاوتات المنصفة»، سواءٌ داخل الجيل الواحد أم بين الأجيال.

- توازي المساواة في امتلاك الملكية والمساواة في المكانة والمنزلة، المترتب من جهة على تكافؤ امتلاك الملكية، ومن جهةٍ ثانية على تبادل الوضعيات الاجتماعية بين الأجيال، ومن جهةٍ ثالثة على تشارك المجتمع في ثقافةٍ مساواتية على أوسع نطاقٍ ممكن؛ ومن ثم، وضع كرامة الإنسان والاعتراف بالفرد في قلب العملية الديمقراطية.

ديمقراطية امتلاك الملكية هي ديمقراطية مساواتية بامتياز، يمكن استيعاب معناها الجوهري عبر مبدأ «التوزيع القبلي» (Pre-distribution). فالهدف من «التوزيع القبلي» هو «التركيز على إصلاحات السوق التي تشجع على توزيع أكثر مساواةً للقوة الاقتصادية والمكافآت حتى قبل أن تقوم الحكومة بجمع الضرائب أو تنفق مساعداتها»[119]. فبدلًا من معادلة نتائج السوق غير العادلة من خلال ضريبة - و- إنفاق (Tax-and-spend) أو ضريبة - و- نقل (Tax-and-transfer)، يجري تصميم الأسواق بغرض خلق نتائج أكثر عدالةً من البداية؛ أي إنه يجري التقليل من الحاجة إلى إعادة التوزيع اللاحق (ex post) على اعتبار أن توزيع القوة الاقتصادية المسبق (ex ante) يترتب عنه نتائج أكثر عدلًا وإنصافًا.

مع ذلك، يبقى هذا التصور قاصرًا عن تقديم صورةٍ مثالية غير مشروحة بشكلٍ مستفيض ويعاني نقصًا كبيرًا في التفصيلات، كما لا يتناول بالدرس والتحليلَ إشكالاتٍ أساسية من قبيل كيفية التعامل مع الفوارق الجوهرية في مواهب وإنتاجيات وتحفيزات المواطنين على العمل، والمعيارية الاقتصادية «القيمة/

---

(118) كما رأينا ذلك مثلًا مع الصندوق السيادي النرويجي الذي عرضنا له في الفصل الثاني.

(119) Jacob S. Hacker, «The Institutional Foundations of Middle-Class Democracy,» Policy Network, 6 May 2011, at: http://bit.ly/1VHEvhA.

العمل»، أو التفضيلات الفردية بين العمل والترفيه، أو كيفية الربط بين المعايير الجوهرية للجدارة والاستحقاق مع مطلب تملك الجميع الملكية، أو الإشكالية الكبرى لمعادلة تملك الملكية الفكرية والأصول غير الملموسة (Intangible Assets) في الاقتصاد الجديد القائم على هذه الأصول غير القابلة في معظمها للتداول.

كما تظل مقاربات ميد وورولز لديمقراطية امتلاك الملكية قاصرةً أيضًا بحكم عدم تعريفها الدقيق لمفهوم «الملكية». فعلى الرغم من أنه من الواضح من السياق أن كلاهما يوظف الكلمة وفقًا لدلالاتها النمطية في الاقتصاد الرأسمالي الناضج، فإنه مع ذلك من المحير أن لا أحد منهما قد حاول استكشاف طبيعة «الملكية» في الأشكال المختلفة التي يمكن تصورها. فإذا أراد المرء أن يجادل بأن ما يسمى «الملكية» ينبغي أن يجري توزيعها بالتساوي، فمن غير المعقول أن نتوقع أنه ستتم مناقشتها من دون تعريف مواصفاتها المختلفة وفحصها بشكلٍ دقيق، فضلًا عن تحولاتها الجوهرية التي يتسبب فيها قدوم اقتصادٍ جديد ينسفُ الأسس التقليدية لما كان يعرف بحقوق الملكية أو «التسييج»[120]. وهذه جميعها قضايا عالقة تشكل في حد ذاتها برنامجًا بحثيًا قائمًا بذاته.

## سابعًا: من الديمقراطية إلى العدالة وسائط الكرامة والاعتراف

«الأشخاص الذين هم في آنٍ معًا موضوع أشكال ظلم ثقافية وظلم اقتصادي هم بحاجةٍ على حدٍ سواء إلى الاعتراف وإعادة التوزيع: إنهم بحاجةٍ في الآن نفسه إلى تأكيد خصوصيتهم ونفيها».

نانسي فريزر[121]

---

(120) ما يطلق عليه «قوانين التسييج» (Enclosure or Inclosure Acts) هي سلسلة القوانين التي عرفتها بريطانيا (ابتداءً من القرن الثاني عشر، خصوصًا منذ نهاية القرنين السادس عشر والسابع عشر) لتسييج جميع الحقول المفتوحة والأراضي المشتركة في البلاد، وخلق حقوق الملكية القانونية للأرض التي كانت في السابق تعتبر مشتركة. ويقع «التسييج» في قلب تطور العالم الغربي عبر إرسائه لنظام الملكية الخاصة بوصفها أساسًا للتنمية الاقتصادية.

(121) Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale?: Reconnaissance et redistribution*, éd. établie, trad. et introd. par Estelle Ferrarese, textes à l'appui. Politique et sociétés (Paris: La Découverte, 2005), p. 21.

تصوغ نانسي فريزر في هذا المقتطف صوغًا محكمًا المعضلة التي تنشأ عندما يرغب المرء في التوفيق بين بعدين للعدالة يبدوان قبليًا متضاربين. فروم الاعتراف يعني التماس أن يجري الاعتراف بي وفقًا لاختلافي وخصوصيتي، في حين أن روم إعادة التوزيع يعني نفي هذا الاختلاف والتماس أن أكون على قدم المساواة مع الآخرين. فالنقطة المركزية هنا هي «الاختلاف»، بمعنى فهم طبيعة الاختلاف الذي ينبغي المحافظة عليه واستيعابه وتعزيزه (الاختلافات الثقافية، أو الجنسية أو العرقية ...)، وهو الاختلاف الذي ينبغي السعي لدرئه أو على الأقل الحد من وطأته (الفوارق الاقتصادية في الأساس، إضافة إلى الفوارق في الوصول إلى الوضعيات الاجتماعية والمناصب السياسية المختلفة).

سواءٌ انطلقنا من المستوى المعياري لنظريات العدالة أم من المستوى الوضعي لغياب العدالة، فإن أبعاد الكرامة والاعتراف تظل مركزية. والمعنى الأول للكرامة الإنسانية يظل هو الكرامة الكونية الموضوعية؛ وهي كرامةٌ مخولة لكل فردٍ من أفراد الجنس البشري بحكم انتمائه إلى البشرية. وهو ما عبر عنه إيمانويل كانط بقوله: «الإنسانية بذاتها هي كرامة»[122]. فالكرامة من هذا المنظور فطرية، ومستقلة عن النيات أو الأفعال أو المهارات، حيث لا يمكن منحها أو درؤها، ولا يمكن سوى إقرارها وتأكيدها. ويكتسي مفهوم الكرامة أيضًا بعدًا فرديًا يسمح باستيعاب التجارب الذاتية لانتهاك الكرامة الفردية، سواءٌ تعلق الأمر ببعدها الجسدي أم المعنوي. ومن ثم، فإن احترام الكرامة الإنسانية قرينٌ لاحترام الحياة في حد ذاتها. ومن جهةٍ أخرى، يعد الاعتراف هو الاقتضاء الناجم عن الكرامة الإنسانية المتقاسمة كونيًا[123]. فما دامت الكرامة الإنسانية هي بالفعل سمة متأصلة بكل شخص، فلا يمكن منحها أو نزعها، وإنما فحسب الاعتراف بها. وتغذي أهمية هذا الاعتراف الحق في المساواة، على اعتبار أن الاعتراف بالكرامة الإنسانية المشتركة يقتضي تسوية الجميع على مستوى «بوابة الانطلاق» نفسها، بغض النظر عن أي تصنيف، ولا سيما التمييز القائم على أساس العرق أو اللون أو الجنس أو الإعاقة.

---

(122) Emmanuel Kant, *Métaphysique des moeurs, II: Doctrine élémentaire de l'éthique* (Paris: Flammarion, 1999), p. 333.

(123) Charles Taylor, «The Politics of Recognition,» in: Charles Taylor [et al.], *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Edited and Introduced by Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 25.

هكذا هي النظرية الهيغلية أيضًا؛ إذ تنظر نظريات الاعتراف إلى الديمقراطية بوصفها المجال السياسي حيث يجري التوزيع بشكلٍ تصادمي للقيم التي يحملها الأفراد. وفي سياق هذا التسلسل البين فردي، يكافح الفرد من أجل تأكيد قيمته والاعتراف بها، في سبيل تحقيق ذاته. ويبدو الصراع من أجل الاعتراف من هذا المنظور محركًا أساسيًا للعملية الديمقراطية، سواء في بعده الأخلاقي (ولا سيما مع أكسل هونيث) أو في بعده السياسي المضمن لأبعاد التوزيع وإعادة التوزيع (ولا سيما عند نانسي فريزر).

يرى تشارلز تايلور من جهته أنه يمكن إيجاد هذا الطموح نحو الكرامة وهذه الحاجة إلى الاحترام عند جون جاك روسو الذي جعل منها الخصائص اللازمة للمجتمعات التي تحركها فكرة المساواة. ومن ثم، فإن التفكير في الشروط السياسية للكرامة - التي لا يمكن أن توجد من دونها ديمقراطية قابلة للحياة مع الحرص على عدم اللجوء إلى الذاتية المفرطة أو المساواتية المجانسة - هي إحدى أولويات البحوث السياسية الحديثة.

يؤكد هونيث ضرورة استيحاء أسس نظريةٍ اجتماعية ذات محتوى معياري من النموذج الهيغلي للنضال من أجل الاعتراف. فهو يستعير من هيغل في **ظاهريات الروح** فكرة أن الاعتراف البين فردي ليس ممكنًا سوى من خلال الصراع والمواجهة في التفاعل. فالفرد غير قادرٍ على تحديد ذاته تمامًا إلا بدرجة كون خصوصياته الذاتية تلقى الإقرار والدعم في علاقات التفاعل الاجتماعي. فالصراع ينشأ بين شخصين يرغب كلٌ منهما في إثبات ذاته في مقابل الآخر، لكن على اعتبار أن كل واحدٍ منهما يحتاج إلى الآخر من أجل أن يتم الاعتراف به، فينبغي، على الأقل جزئيًا، أن يقبل كلٌ منهما الآخر، ومن ثم أن يعترف به. وتتألف بذلك دينامية الاعتراف من سلسلةٍ من الصراعات والتسويات المتتالية، حيث يلزم الفرد أن يناضل من أجل اعتراف الآخرين بوصفه وعيًا ذاتيًا عبر إثباته تفرده به. فبالنسبة إلى هونيث، يفرز الشعور بالاحتقار وعدم الحصول على التقدير الاجتماعي فجوةً نفسية ومعاناةً عاطفية. فعندما يجري الحكم على القيمة الاجتماعية للفرد سلبيًا أو عدم اعتبارها أصلًا، فإن ذلك يعكس بالفعل عدم مراعاة الفرد بوصفه كائنًا اجتماعيًا، ما يجعله يستشعره كإهانة أو طعنٍ في كرامته. ويعني ذلك تدهور نموذج تحقيق الذات الخاص به، وفقدانه تقدير ذاته لأنه فقد تقدير الآخرين.

من ثم، ينبغي ألا يفهم الاعتراف ببساطةٍ في أبعاده الرمزية فحسب، وإنما أيضًا في أبعاده المادية؛ بمعنى الاستقلالية والتمكين والحد الأدنى من العيش الكريم. وبمعنى آخر، في سياقٍ ديمقراطي سليم، يأتي الترابط التواصلي بين كرامة الإنسان على مستوى الفرد والقيم الكونية التي تحكم العيش المشترك بشكلٍ عفوي، بينما في السياقات التي لا تكون الديمقراطية الجوهرية موجودة، لا يكونُ «الاعتراف» بالفرد وبكرامته بشكلٍ تلقائي، بل ينبغي أن ينتج من برنامجٍ نضالي وأن يجري اكتسابه بثمنٍ باهظ.

هذا ما نجده عند نانسي فريزر التي تميز بين طريقتين لدرء المظالم: المعالجات التصحيحية من جهةٍ، والمعالجات المحولة من جهةٍ أخرى. فالأولى تسعى لمعالجة عدم المساواة في التنظيم الاجتماعي من دون أن تمس الأسباب، ومتوقفةً عند الأعراض. أما الثانية فتسعى لإعادة صوغ نظرة المرء إلى ذاته ونظرة الآخرين إليه، ما يعني أنها تسعى لتحول طبيعة العلاقة البينية والذاتية للفرد من أساسها. غير أن هذه المعالجات ليست منفصلةً بعضها عن بعض؛ إذ غالبًا ما تقترن وضعيات الاحتقار والانتقاص من الكرامة الإنسانية بوضعيات عدم المساواة الاقتصادية، والعكس بالعكس. من أجل ذلك، تقترح فريزر أن سياسات الاعتراف من شأنها أن تستخدم لحل مظالم التوزيع، مثلما أن استراتيجيات إعادة التوزيع من شأنها أن تعالج أيضًا مشكلات إنكار الاعتراف.

غير أن مخاطر هذا «التلاقح المتبادل» تظل قائمة، وفي مقدمها مسألة انكفاء الهويات على ذاتها وانفصال الجماعات الأهلية بعضها عن بعض، والشوفينية ... إلخ، ولا سيما تحت وطأة العولمة التي تساهم في تعزيز الامتثال لثقافة مجموعة معينة وترسيخ نموذجٍ معين للهوية بوصفه معيارًا للأصالة الثقافية، ومن ثم تثبط معارضته هذا الامتثال ومباشرته تجريبًا ثقافيًا بديلًا. ومن المفارقات أن نموذج الهوية المهيمن يسبب بذاته إنكار الاعتراف. فهو يشجع، وفقًا لنانسي فريزر، التماثل المجتمعي والتعصب ويحافظ على نظام الأبوية.

من ثم، يتمايز منظور نانسي فريزر عن المنظور الهيغلي لأكسل هونيث الذي يؤكد أن الفرد الذي ينتقص من تقديره واعتباره ينبغي أن يبني هويته بمفرده، ما ينتقص من شأن الترابط الاجتماعي في نظر المنظور الشامل. وتدفع فريزر إذًا بمفهوم «المساواة في المشاركة» على اعتبار أن ما هو موضوع الاعتراف ليس

في حد ذاته الهوية الخاصة بمجموعةٍ معينة وإنما وضع أعضاء هذه المجموعة بوصفهم شركاء كاملي العضوية في التفاعل الاجتماعي[124].

إن كان مجال الفلسفة الأخلاقية يتمايز بشكلٍ واضح من مجال الفلسفة السياسية، فإنهما يجدان نقاط التقاء أساسية في نظريات الاعتراف، خصوصًا مع نانسي فريزر؛ إذ يجري التأكيد في آنٍ واحد على رفض الوضعيات الاجتماعية التي تؤدي إلى صراع الفئات الاجتماعية في ما بينها، وعلى روم إقامة مجتمعٍ أكثر عدلًا من وجهة نظر معايير مختلفة هي نفسها خاضعة للصراع (الرفاه والحريات السلبية، والحريات السياسية، والمساواة في الحقوق والثروة).

عند الأفراد والفئات الاجتماعية التي تكافح ضد الازدراء و«الحكرة» (التي أشرنا إليها آنفًا)، لا يتعلق الأمر بمواجهة الأفراد والجماعات والمؤسسات الذين يرفضون الاعتراف بهم ويرفضون التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية فحسب، بل يتعلق أيضًا بشكلٍ أو آخر بقوة الدفع المعيارية نحو نظامٍ اجتماعي من شأنه أن يسمح بالتشارك على نطاقٍ أوسع في الثقة بالذات، واحترام الذات وتقديرها. فأحد الجوانب المهمة في نظرية الاعتراف أنها تبرز على نحو مقنعٍ كيف تتمايز وتتسق في ما بينها الأبعاد المعيارية للفعل السياسي والأبعاد الوضعيةُ لقيمة وسائل الفعل السياسي وغاياته.

على عكس ما قد يبدو أول وهلة، لا يتعارض الاعتراف بالخصوصيات الذاتية مع الاندماج الاجتماعي. فالخصوصيات المحلية والجنسية والثقافية والعرقية والدينية، التي قد يمكن أن تكون أساس المطالبة بالاعتراف، من شأنها أن تعزز التكامل الاجتماعي ضمن لعبةٍ محصلتها إيجابية. ولذلك يجب أن يفهم مفهوم إنكار الاعتراف بوصفه إنكارًا للمشاركة في المجتمع الأهلي، وإضفاء الطابع المؤسسي على هذا الإنكار. فالمؤسسات في حد ذاتها تفترض في الواقع معايير ثقافية تمييزية تحظر على بعض الفاعلين الاجتماعيين المساواة في المشاركة. بمعنى أن هناك مأسسةً للخضوع والتراتبية الاجتماعية والثقافية يمثل نظام الفصل العنصري (الأبارتهايد) درجتها القصوى.

(124) Fraser, p. 79.

## ثامنًا: ديمقراطية امتلاك الملكية في ضوء التجارب الإسكندنافية الديمقراطية كمدخلٍ للعدالة

«أنا أحد أولئك الديمقراطيين الذين يؤمنون أن القصد من الديمقراطية هو الوصول بكل إنسانٍ إلى النبل».

رومان غاري[125]

في ضوء ما سبق، نطرح في الأخير سؤالًا: هل البلاد الإسكندنافية تتوافق مع هذا الشكل المثالي لديمقراطية امتلاك الملكية؟ فمكاسب العدالة الاجتماعية المهمة التي حققتها أنظمة دولة الرفاه الإسكندنافية، من قبيل حكومات الحزب الديمقراطي الاجتماعي السويدي في فترة ما بعد الحرب، جرى تحقيقها ليس فحسب من خلال سن مجموعةٍ ضيقة من السياسات التي يقرنها رولز بأنظمة دولة الرفاه الرأسمالية، وإنما أيضًا من خلال مجموعةٍ من السياسات التي تشمل مواصفات يقرنها رولز بسياسات ديمقراطية امتلاك الملكية. ومن ثم، فإننا قد نستنتج أن فئة «دولة الرفاه الرأسمالية» في التصور الرولزي هي تقريبًا ما يعادل فئة دولة الرفاه الاجتماعية (في مقابل الدولة «المحافظة/ النقابوية» أو دولة الرفاه «الديمقراطية الاجتماعية») كما حددها غوستا إسبنغ-أندرسن في كتابه **ثلاثة عوالم لرأسمالية الرفاه**[126].

إن دولة الرفاه في الشمال الأوروبي في العالم المعاصر أفضل «تمكينًا» لمواطنيها وأقل «وصمًا» لهم من سواها من دول الرفاه الرأسمالية عبر العالم. وكان ريتشارد تيتموس قد أكد منذ عام 1968 أنه من المهم جعل الخدمات الاجتماعية «في متناول جميع السكان حتى لا يخلق لدى المستفيدين خفض رتبةٍ أو فقدان الكرامة أو احترام الذات مما من شأنه أن يتسبب في الإذلال. فالاستفادة من الخدمات التي تقدمها الدولة يجب ألا تسبب أي شعورٍ بالنقص، بالعوز، بالخجل أو بوصمة العار»[127].

(125) Romain Gary, *Chien blanc*, soleil; 270 (Paris: Gallimard, 1970).

(126) Gosta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), pp. 26-29.

(127) Richard Morris Titmuss, *Commitment to Welfare* (London: Allen and Unwin, 1968), p. 129.

لكن هذا لا يعني في حد ذاته أن النموذج الإسكندنافي يحقق «مثالية» ديمقراطية امتلاك الملكية بقدر ما يعني أنه الأقرب إلى تجسيدها على أرض الواقع من بين جميع التجارب الديمقراطية المعاصرة. فمثلًا، يوجد لدى السويد أحد أعلى معدلات ضريبة الدخل في العالم (57 في المئة)، لكنها لا تتوافق مع ذلك كليةً مع ديمقراطية امتلاك الملكية؛ إذ انتقلت على سبيل المثال شركتان من أكبر الشركات في السويد إلى الخارج في خلال السنوات الأخيرة، وهما أيكيا (Ikea) وترّاباك (Tetra Pak)، احتجاجًا على الضرائب العقارية، فيما هددت شركاتٌ كبرى أخرى على أن تحذو حذوها، مفرغةً بذلك السويد من المواهب الريادية ورأس المال وفرص العمل. وفضلًا عن ذلك، يجب أن نشير هنا إلى أن كثيرًا من الشركات السويدية هي شركاتٌ عائلية، ما جعل كثيرًا من السياسيين السويديين، بمن فيهم أولئك الذين يفضلون إقرار «ضريبة الموت» في الأوقات الاقتصادية العصيبة، يقررون إلغاء القانون كوسيلةٍ للمساعدة على نمو الاقتصاد واستعادة الوظائف. وقد ألغى البرلمان السويدي تبعًا لذلك ضريبة الإرث في 16 كانون الأول/ ديسمبر 2004. حتى إنه في ذلك الحين، كان ائتلافٌ من الأحزاب الاشتراكية والشيوعية والخضر هو من يسيطر على البرلمان في السويد، وليس التحالف الحالي لوسط اليمين. ولذا لم تعد اليوم توجد في السويد ضريبة على الميراث، فيما لا يملك البلد أيضًا حدًا أدنى للأجور أو ضريبةً على الثروة. فضرائب الاستهلاك هي التي تتحمل العبء الثقيل لتمويل دولة الرفاه، وليست الضرائب على الدخل والشركات أو على رأس المال. بمعنى آخر، لا تزال الملكية في السويد مركزةً للغاية، وهو ما يأتي في خلاف منظور ديمقراطية امتلاك الملكية.

يبقى أن الديمقراطيات الإسكندنافية تظل «ديمقراطياتٍ قوية» بمفهوم بنجامين باربر[128]. فعلى خلاف الديمقراطية الليبرتارية «الضامرة» التي تبقي المواطنين منزوين اجتماعيًا في سعيهم وراء مصالح خاصة منفصلة، فإن «الديمقراطية القوية» التي أشرنا إليها أعلاه تعادل جميع المواطنين في السعي لتحقيق غايات مشتركة. فلا تزدري هذه النظرة المشاركة، ولا تنظر إلى المجتمع السياسي بوصفه مجرد أداةٍ وسيطة في ما يتعلق بالسلع الخاصة.

---

(128) Benjamin R. Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984).

لذلك نجد أن النسق الإسكندنافي يفلح في استيعاب البعد الاقتصادي في الديمقراطية ويعتبر أن كبح الاحتكار والتحول من الهيمنة هو عمليةٌ سياسية بقدر ما هي قضية اقتصادية، وأن الديمقراطية الجوهرية لا تفصل السياسي عن الاقتصادي وعن الرمزي. وبمعنى آخر، هذه الديمقراطية «الحقيقية» كما يعرفها كوهين وروجرز هي حيث ينبغي أن يتحكم «أشخاصٌ أحرار ومتساوون بشروط ترابطهم الخاص»[129].

يظل أهم بعدٍ في تمثل ديمقراطية امتلاك الملكية عبر التجارب الإسكندنافية يكمن في درء خطر تحويل الحاجات الإنسانية وقوة العمل إلى سلع مادية كما هو الحال في دولة الرفاه الرأسمالية، واختزال العلاقات الاجتماعية في علاقات نقدية. فعندما تصبح مسألة الرفاه رديفةً لإشباع الحاجات ومرتبطة حصرًا بالقدرة الشرائية للمواطنين، فحينها يحتمل تحول تسليع قوة العمل والعلاقات الاجتماعية (Commodification)، لتتحكم بها السوق، ولن تفلح أي سياسةٍ اجتماعية في الموازنة مع قوى السوق. وهذا يحيلنا لا محالة على التحليل الماركسي لعلاقة الإجارة: فتحول المنتجين المستقلين إلى مأجورين، بسبب فقدانهم ملكيتهم الخاصة، يؤدي حتمًا وفقًا لماركس إلى اغترابهم واستلابهم بسبب فصلهم عن إنتاجهم ومنتجهم. فالإنسان المغترب هو الإنسان الخاضع لما تقرره آليات السوق التي هي خارجةٌ عن نطاق سيطرته، فما عليه سوى التصرف بحدود قدرته الشرائية لإشباع حاجاته.

هذا عاملٌ أساسيٌ يجعلنا نؤكد التوازي بين تجارب الدول الإسكندنافية وديمقراطية امتلاك الملكية، على اعتبار أن نموذج دولة الرفاه في هذه البلاد قد ابتعد عن هذا النمط الرأسمالي، حيث إنه اعتمد مبدأ حقوق المواطنة الشاملة للجميع، ومنح الحق لجميع مواطني الدولة والمقيمين فيها بالتمتع بالمستوى نفسه من سياسات الرفاه بغض النظر عن الوضعية الاجتماعية أو الاقتصادية، وهو ما يقلص بدرجةٍ كبيرة من التأثير النفسي السلبي الذي يمكن أن تحدثه السياسات الاجتماعية لدولة الرفاه الرأسمالية لدى الفئات الأقل حظًا في المجتمع التي تصبح حينئذ موصومةً وموسومةً بالعار.

---

(129) Joshua Cohen and Joel Rogers, *On Democracy* (New York: Penguin Books, 1983), p. 18.

في محصلة هذا الفصل، لا يمكن اختزال ديمقراطية امتلاك الملكية في تقليص أو استئصال الفوارق الطبقية بين «الغني» و«الفقير» أو «الشريف» و«الوضيع» أو من يسميهم جون رولز «الفئات الأكثر حظًا» في المجتمع و«الفئات الأقل حظًا»، أو حتى في «استخلاص» الديمقراطية السياسية «الجوهرية» من الدمقرطة الاقتصادية. بل إن مداها يتعدى ذلك بكثيرٍ إلى التسوية الحقيقية (وليست الصورية فحسب) بين جميع المواطنين، سواءٌ كانوا نساءً أم رجالًا، أم ذوي حاجاتٍ خاصة، أم ذوي حاجات عامة، وذلك بمنحهم القدرة الحقيقية (بمفهوم أمارتيا سن) (ونقصد بها هنا بدرجةٍ أساس القدرة الاقتصادية التي تستمد منها باقي القدرات السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية) على اختيار نمط الحياة الذي يجتبيه كل واحدٍ لنفسه، مع انخراطه في هذا الاختيار بكليته (أي أنه مالك لما يعتبره جون رولز أسمى الخيرات الاجتماعية على الإطلاق: احترام الذات وتقديرها).

تتقاطع مقاربتنا هذه في بعض جوانبها مع مقاربة جديدة انتقلت من مجال تدبير المقاولات إلى المجال الاجتماعي والسياسي تسهر على المصالحة بين المطالب المتنافسة للنجاعة الاقتصادية والمساواة الاجتماعية عبر مقاربة «الأطراف المعنية» (Stakeholding) عوضًا عن المقاربة التقليدية لـ«المساهمين» (Shareholding)[130]. بيد أن ديمقراطية امتلاك الملكية تظل ترتبط أكثر ما ترتبط بمبدأ الفارق عند رولز، وبالقيمة العادلة للحريات السياسية، وبالمساواة المنصفة في الفرص. ومن شأن نموذج «ديمقراطية امتلاك الملكية» أن يمثل بديلًا حقيقيًا من تخبط البلدان العربية في الزمن الحالي، ولا سيما غداة الثورات المضادة التي تحاول جاهدةً إجهاض ميلاد الزمن العربي الجديد الذي ينتظر أن يولد.

من المهم جدًا في سياقاتنا العربية المتأزمة الخروج من منطق الثنائيات القطبية، منطق «إما... وإما»[131]، لفائدة تصورٍ تعددي لخيارات العيش المشترك

(130) راجع في ذلك مثلًا: R. Edward Freeman, *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, Pitman Series in Business and Public Policy (Boston: Pitman, 1984); Gavin Kelly, Dominic Kelly and Andrew Gamble (eds.), *Stakeholder Capitalism* (Houndmills: Macmillan Press; New York: St. Martin's Press, 1997).

(131) عزمي بشارة، «"نحن" و"هم" ومأزق الثقافة الديمقراطية في عصر الثورة»، محاضرة افتتاحية في المؤتمر السنوي الثاني: «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: مسائل المواطنة والدولة والأمة»، الدوحة 28-29 أيلول/ سبتمبر 2013.

ومآلاته. فمثلًا، إذا كانت التفاعلات الاقتصادية لها طابع لعبة محصلتها صفر (رابح/ خاسر)، فإعادة التوزيع اللاحقة ستكون حينها الخيار الوحيد. لكن معظم التفاعلات ليست صراعات محضة (وضعياتٌ تكون فيها مكاسب زيدٍ هي خسائر عمرو) ولا هي مشكلات تنسيقٍ محض (وضعياتٌ يحقق زيد مكاسب حين يحقق عمرو مكاسب)؛ أما «معضلة السجين»[132] فهي نموذجٌ نمطي لهذه البنية المشتركة من الصراع والتنسيق في التفاعل.

بمعنى آخر، ينبغي داخل هذه «الطريق الثالثة»، التي تنأى عن الثنائيات القطبية، أن تكون الدولة والسوق والمجتمع بنيات حكم متكاملة وغير متنافسة. وينبغي لسياسات الحكومة ألا تسعى لتحل محل الأسواق والمجتمعات، لكن لضمان المساءلة وتعزيز قدرتها على دعم نتائج منصفة وناجعة في آنٍ معًا، حيث يتم تنظيم السوق والمجتمع من أجل تعزيز مساءلة الحكومة أمام الشعب. وجون رولز محقٌ على وجه التأكيد في اعتبار أن الحد الأقصى للمجتمع العادل يتطلب زيادة تشتيت وتشظية (Atomicity) الموارد الإنتاجية، وهي خاصيةٌ مميزة لديمقراطية امتلاك الملكية.

تجسد بذلك ديمقراطية امتلاك الملكية إجاباتٍ عن العديد من الأسئلة الجوهرية التي تطرح اليوم في عالمنا العربي تجاه الملكية والفردانية والحرية الاقتصادية وتقسيم العمل والمواطنة وغيرها. وقد رأينا أن العديد من سمات

(132) تمثل «معضلة السجين» (Prisoner's dilemma) في الاقتصاد السياسي النيوكلاسيكي النواة الأساسية لإشكالية التعاون ضمن «نظرية الألعاب» (Game Theory). وتتضمن اللعبة متهمين، لا يملك المحقق أدلةً كافية لإدانة أي منهما من أجل إثبات الجرم، والخيار الوحيد أمامه هو اعتراف أحد المتهمين. والخيارات المتاحة أمام كلِّ متهم في أثناء التحقيق هي: إما أن يشهد على المتهم الآخر أمام القاضي (حيث يحقق أقصى الأرباح = الخروج مَن السجن) في حال التزم المتهم الثاني الصمت، أو أقل الخسائر و أسوأها (مدة حبس متوسطة في حال اعترف المتهم الثاني)، أو أن يلتزم الصمت (حيث يحقق أقل الخسائر = مدة حبس قصيرة) في حال التزم المتهم الثاني أيضًا الصمت، أو أسوأ الخسائر (أقصى مدة حبس في حال اعترف المتهم الثاني). وتتمثل معضلة السجين في كون التصرف بشكلٍ عقلاني من كلا اللاعبين - وهو ما يعني تفضيل الاعتراف والخروج من دون سجن على التزام الصمت - يؤدي في النهاية إلى أسوأ العواقب الممكنة. ويعود هذا إلى أن التوازن الوحيد لهذه اللعبة (التزام الصمت من المتهمين) ليس مثاليًا (أو بتعبيرٍ أكثر دقة باللغة الاقتصادية، ليس «باريتو-أمثليًا» وفقًا للمعيارية النيوكلاسيكية).

ديمقراطية امتلاك الملكية يمكن تجسدها على أرض الواقع كما تدل على ذلك التجارب الإسكندنافية. ولذلك، أكدنا طوال أسطر هذا الكتاب أن **هذه النظرية للديمقراطية الجوهرية من منظور العدالة الاجتماعية تظل الأقرب للإجابة عن سؤال تجسيد «طوباوية التحرير»** التي انطلقنا منها بادئ ذي بدء. ومن ثم، لتأتي مقاربتنا للديمقراطية في سياق النهج المتبع في الفلسفة السياسية الذي يقترب مما يسميه جون رولز «الطوباوية الواقعية»، وتنأى بعيدًا عن كثير من المقاربات الفوضوية أو شبه الفوضوية التي ترمي بالرضيع مع ماء الحمام[133].

حين ندقق في معالم التمايز بين النموذج الديمقراطي الإسكندنافي من جهة، الذي عرضنا له بتفصيلٍ في القسم الأول من الكتاب، وأسس ديمقراطية امتلاك الملكية من جهةٍ أخرى، فمن الواضح أن الفارق يبدو جليًا، وعلى مستوياتٍ عدة. وهذا ما يؤكد ما أشرنا إليه مرارًا في القسم الأول من أننا **لا نسعى لإبراز «مثاليةٍ» ما للنموذج الإسكندنافي بقدر ما نسعى لفهم العناصر التي تجعله يبدو بوجهٍ إنساني، على خلاف باقي النماذج الوضعية المعاصرة. فما نود أن نؤكده، بالأحرى، أن «روح» نموذج ديمقراطية امتلاك الملكية يمكن أن توجد في تجارب وضعية ذات وجهٍ إنساني**، على الرغم من أنها تبتعد عن بعض معالمه التي قد تبدو ظاهريًا رئيسة، من قبيل ضريبة الأيلولة.

هذا ما يؤكد سمو الديمقراطية الجوهرية على الديمقراطية الإجرائية. فإن كانت ديمقراطية امتلاك الملكية تمثل على وجه التأكيد طريقًا ثالثة أكيدة وناجعة بين الطريقين الرأسمالية والاشتراكية/ الشيوعية، فلا يمكن بأي حالٍ من الأحوال

---

(133) في مقدمة هذه المقاربات، تأتي مقاربة «الديمقراطية الشاملة» (Inclusive Democracy)، حتى لو لم تكن مقاربةً أناركية بشكلٍ صريح. راجع في ذلك: David Freeman, «Inclusive Democracy and its Prospects,» *International Journal of Inclusive Democracy*, vol. 1, no. 3 (May 2005).

فالمشروع النظري للديمقراطية الشاملة هو في الأساس ثمرةٌ لأعمال تاكيس فوتوبولوس في كتابه **نحو ديمقراطية شاملة**، ثم بعد ذلك ضمن «الشبكة الدولية للديمقراطية الشاملة». وقد تبلور هذا المشروع في نظريةٍ ومشروعٍ سياسي يروم الديمقراطية المباشرة والديمقراطية الاقتصادية في مجتمعٍ من دون دولة ومن دون نقدٍ ودون اقتصاد السوق، مدارٍ ذاتيًا ومستدام بيئيًا: Takis Fotopoulos, *Towards an Inclusive Democracy: The Crisis of the Growth Economy and the Need for a New Liberatory Project*, Global Issues (London; New York: Cassell, 1997).

اعتبار «النموذج الإسكندنافي» في حد ذاته طريقًا معيارية ثالثة، بل هو نموذجٌ فحسب لإمكانية تنزيل بعض الأسس المعيارية وتوطينها وفقًا للخصائص العامة والسياقات التاريخية والثقافية الذاتية.

في الختام، حاولنا في القسم الثاني من الكتاب استخلاص الأسس المعيارية لنجاح الدول الإسكندنافية في إرساء السياسة الديمقراطية الاجتماعية في منتصف العقد الثالث من القرن الماضي، وفي خلق «كعكةٍ اجتماعية» وافرة، بمعنى مستويات ثروةٍ ورفاهٍ عالية، وكذلك نجاحها في منح كل مواطنٍ إسكندنافي قطعةً من الكعكة تفي بحاجاته الأساسية وتتلاءم مع قطع غيره. ومن ثم، فالدروس الأساسية التي نرى أن علينا استخلاصها من النموذج الإسكندنافي هي معيارية بقدر ما هي عملية:

- من جهة، تحظى الدولة الإسكندنافية بشعبيةٍ واسعة لدى مواطنيها، ليس لكونها متضخمةً أو ذات أذرعٍ ممتدة في جميع المناحي والمجالات، وإنما لأنها ناجعة. فالإنسان الإسكندنافيّ يدفع الضريبة عن طيب خاطرٍ أكثر من أي جنسيةٍ أخرى لأنه يحصل على المدارس اللائقة والرعاية الصحية المجانية والخدمات الاجتماعية المرتجاة. فالاقتران المذهل للنقابات وجماعات الضغط بآليات السوق قد دفع بالإسكندنافيين في الماضي إلى تبني إصلاحاتٍ جريئة وبعيدة المدى وشحذ أداء السوق ودولة الرفاه على حدٍ سواء.

- من جهةٍ أخرى، نخلص من التمثل المعياري للتجارب الإسكندنافية إلى أن الديمقراطية الشكلية تظل محدودةً بحدود «الإجراء السياسي»، في حين أن الديمقراطية الحقيقية تصل إلى مستوى دمقرطة «الجوهر الاقتصادي» في الأساس عبر إرساء مجتمع متساوٍ اقتصاديًا، ثم عقب ذلك متساوٍ في «المكانة» و«المنزلة الاجتماعية»، لتبدو «المساواة السياسية» بذلك مسألةً ثانوية جدًا، بمنزلة تحصيل حاصل.

في نهاية المطاف، لا تعني هذه المعايرة اتخاذ موقفٍ بنائي يتمثل في التفكير أنه يمكننا «بناء» «مجتمعٍ ما» أو «نمط إنسانٍ ما» وفقًا لرغباتنا أو لنموذج معياري معين، أو أننا يمكن أن نهذّبه ونتحكم به كما يمكن فعل ذلك بالنسبة إلى أي جهاز.

فقد بين العديد من الكتاب، ونخص منهم بالذكر رواد «المدرسة النمساوية» من قبيل لودفيغ ميزس وفريدريش هايك، الطبيعة العقيمة للسعي إلى وضع سلوك الإنسان أو عقلانيته على شكل معادلات واستحالة ذلك، لأن فكرة «العلموية» التي تقتضي أن المقاربة «العلمية» الحقيقية للإنسان والاقتصاد والمجتمع تتمثل في تقليد العلوم الطبيعية والفيزيائية على وجه الخصوص هي نهجٌ عقيم يتجاهل واقع الفعل البشري المتعمد الذي يتملص من الحتمية الصارمة ومن محاولات التنبؤ بالكمية. بتعبيرٍ آخر، مثلما نهجت البلاد الإسكندنافية نهجًا تتجلى معالمه عبر السعي الدؤوب نحو الحرية والمساواة والاندماج الاجتماعي، فنهج البلدان والشعوب العربية التي تروم النهضة والتحرر من أسر الماضوية والظلامية لا يمكن سوى أن ينبثق من الممارسة، أي من خطواتٍ لا يرسمها سوى السعي الفاعل والثابت والأكيد نحو غدٍ أفضل.

# خاتمة

# نحو «طوباوية واقعية»
# مؤسسة للمستقبل العربي المرتجى

«الأفكار المهيمنة ليست أكثر من التعبير المثالي عن العلاقات المادية المهيمنة، التعبير عن العلاقات التي تجعل من طبقةٍ ما طبقةً مهيمنة. بمعنى آخر، إنها أفكار هيمنتها».

**كارل ماركس وفريدريك إنغلز**[1]

في الختام، نظل واعين جيدًا أن المعالم «المجددة» للنماذج المتسقة مع خصوصيات الواقع العربي ينبغي أن تنبع من الممارسة ومن التجربة أكثر منه من النظرية ومن التجريد. بيد أنه في غياب مجالاتٍ للممارسة والتجربة، بل أكثر من ذلك في غياب روح النقد الذاتي والتعلم بالمحاولة/ الخطأ، فإن المقاربة الوضعية لأهم التجارب التي أثبتت نجاعتها عبر العالم تظل ضرورةً ملحة، بقدر ما هو السعي لمحاولة بلورتها على المستوى المعياري.

انطلقنا في هذا الكتاب من تسليط الضوء على الأهمية القصوى لتبلور طوباويةٍ في ميدان التحرير «عيش، حرية، كرامة إنسانية»، وهي طوباويةٌ سميناها **طوباوية التحرير**. وقد مثلت هذه الطوباوية الجنينية نقطة انطلاقنا على اعتبار أن البعد الطوباوي يظل في أي مشروع تغييرٍ غير مفهوم بشكلٍ جيد، وتظل النظرة

(1) Karl Marx and Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, traduction de Renée Cartelle et Gilbert Badia; introduction de Jacques Milhau, classiques du marxisme (Paris: Editions sociales, [1845]; 1974).

التقليدية التثليبية للطوباوية سائدةً بوصفها «أوهامًا، غزارة من الأحلام، من الانتفاضات، وخلق عوالم جديدة، وإسقاطاتٍ على الأقاصي من أجل الكسر المستمر لغث الواقع: نسائج خيالنا؛ وباختصار طاقتنا الإبداعية، وزخم ثوراتنا ضد الادعاءات الدوغمائية ... [هي] اليوتوبيا الضرورية دائمًا، مهما استاء من ذلك جهابذة المفكرين»[2]. في حين تتمثل الشروط الدنيا لتحديد اليوتوبيا قبل كل شيءٍ في إحداث «قطيعة مع النظام القائم» و«الرغبة في التسامي عن الحياة العادية، وفي تحويل الواقع»[3]. وبتعبيرٍ آخر، غالبًا ما تأخذ اليوتوبيا شكلين: (أ) مساءلة الزمن الحاضر، (ب) ووصف العالم المثالي الذي يرتجى أو يحلم به. وبهذا المعنى المنكر للواقع والمقترح للبدائل المرتجاة، يمكننا أن نعتبر الطوباوي يعطي معنى للأشياء، ويأمل في أن تصبح الكلمات إجراءات، ومن ثم التحرك ضد الواقع المنبوذ. ليصبح بذلك الطوباوي نوعًا ما مناضلًا وفاعلًا وليس حالمًا فحسب. أي إن اليوتوبيا هي على غير البديهة متجذرة في الواقع، وهي في جوهرها «بحثٌ عن حقيقة غائبة» مأمولة[4]؛ «نحن نوافق من ثم رولان شيسر حين يدعو اليوتوبيا المسافة التي يستطيع المجتمع اتخاذها من نفسه، ليتظاهر بما في وسعه أن يصبح عليه»[5].

باختصار، تظل جميع اليوتوبيات في نهاية المطاف بعيدة المنال، أي إن دورها الأساسي يتمثل في الأساس بتدمير قرائن الوجود، وإجراء إزاحةٍ للواقع. وبعبارةٍ أخرى، أهم شيءٍ بالنسبة إلى اليوتوبيا ليس هو تخيل مجتمعٍ سعيد ينحو إلى الكمال، بل هو في المقام الأول التملص من الواقع، من ثقله وتَحجره: «اليوتوبيا لها بالدرجة الأولى وظيفة رفع وزن الواقع أو ما يقدم على هذا النحو. ومن أجل التملص منه، تعمد اليوتوبيا إلى إزاحته، وتحريكه، والعمل على توغره، من أجل

(2) Laurent Chollet, *Mai 1968, la révolte en images* (Paris: Hors collection, 2007), p. 7.

(3) Amparo Lasen, «L'Utopie entre histoire et imaginaire,» *Cultures en movement*, no. 27 (Mai 2000).

(4) René Schérer et Geoffroy de Lagasnerie, *Après tout: Entretiens sur une vie intellectuelle* (Paris: Éd. Cartouche, 2007), p. 124.

(5) Roland Schaer, «L'utopie, le temps, l'espace, l'histoire,» dans: Roland Schaer [et al.], *Utopie: La Quête de la société idéale en Occident, le cahier*, cahiers pédagogiques des grandes expositions de la Bibliothèque nationale de France (Paris: Bibliothèque nationale de France; Fayard, 2000).

لمح - ما وراء الدرع المضاد للرصاص لما يطلق عليه واقعًا - الغيرية، أي الوجود المغاير»[6]. وهو ذات ما نجده عند والتر بنجامين، حين يعرف اليوتوبيا بوصفها «استعجالًا بالأحلام الجماعية» أو «وعيًا حالمًا بالجماعي»[7].

حين نعرض معالم يوتوبيا التحرير في ضوء النموذج الإسكندنافي، نتلمس البون الشاسع الذي يفصلنا عن تمثلها على أرض الواقع، ولا يسعنا سوى أن نحلم باليوم الذي نعتمد فيه إصلاح سوق العمل مثل الدانمارك، أو إصلاح الصحة والتعليم مثل فنلندا والسويد، فضلًا عن تمكين المرأة في النرويج، أو تحرير الأسواق والتجارة الحرة والخصخصة كما فعلت هذه البلدان. كما نظل والهين أمام تصور يوم يقبل فيه المواطن العربي نسب الضرائب العالية جدًا، بل يشجعها عن طيب خاطر، في مقابل تعزيز شبكة الأمان الاجتماعي، كخطوةٍ أساسية في اتجاه تثوير الأوضاع القائمة وإصلاحها.

إذا كنا نعتقد أن الديمقراطية هي «معطى مسبق» ضروري وليست بالأحرى معطى واردًا في السياق الاجتماعي، كجزءٍ من عملية نشوب النزاعات الاجتماعية، فمن أجل إضفاء الطابع الديمقراطي على الأنظمة العربية ودمقرطتها في آنٍ معًا، نحن بحاجةٍ إلى مزيد من التحليل لطبيعة التغيرات الطارئة في المجتمعات تحت ربقة الأنظمة التحكمية، وتكييفها مع التقاليد السياسية القائمة. فتحدي الدمقرطة في العالم العربي هو بذلك تحدي بناء شرعية جديدة، على اعتبار توطن أشكال غير ديمقراطية داخل الإنسان العربي، متجذرة في الخبرات والتصورات والأساطير المؤسسة. فالديمقراطية ليست أفقًا لا مفر منه في واقعٍ يلفظها بقدر ما هي بناء ممكن في واقعٍ يرغب فيها. وتظل المثل العليا للديمقراطية غير متحققةٍ في الأساس بسبب الاعتقاد السائد بنجاعة العنف والإكراه وليس بسبب أوجه القصور المؤسساتية فحسب. كما تظل هذه المثالية غير متحققةٍ بسبب الاعتقاد

(6) Miguel Abensour, *L'Homme est un animal utopique: Utopiques II* (Arles: Editions de la Nuit, 2010), p. 106.

(7) Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle: Le Livre des passages*, traduit de l'allemand par Jean Lacoste d'après l'édition original établie par Rolf Tiedemann, passages (Paris: Les Editions du Cerf, [1939]; 2000).

أن «المصعد الاجتماعي» لم يجر اختراعه بعد، بل لم يجر حتى اختراع «السلالم الاجتماعية»، وأن «البناء الاجتماعي» هو نتاج نظامٍ طبيعي، يخصص فيه السكن «في العلية» للسادة والمترفين، والسكن «في الدونيةّ» للمعدمين والخدم.

كون النموذج الإسكندنافي يظل موجهًا بدرجةٍ كبيرة إلى سوق العمل، أو إلى اعتباراتٍ متعلقة بالنمو، لا يعني أنه غير صالحٍ لاستحقاقات التنمية، أو لسياقاتٍ ثقافية وسياسية واقتصادية وأنثروبولوجية مختلفة تمامًا، كما هو حال وطننا العربي. ولذلك فقد ركزنا في مشروعنا للمعايرة على «السيرورة» أكثر منه على «الصيرورة»؛ أي على العملية التطورية التي تفرز ثقافاتٍ وهويات ورؤى وبنيات ونماذج معينة، أكثر منها التوقف على صورةٍ معينة لهذه الثقافات والهويات والرؤى والبنيات والنماذج في اللحظة الآنية أو في لحظةٍ تاريخية معينة. فهذه العناصر جميعها هي اجتماعية/ أنثروبولوجية/ إبيستمية بامتياز، بمعنى أنها تنشأ عن تفاعل اجتماعي معين «منغرس» (Embedded) في سياقاتٍ تاريخية وإبيستمية معينة. فهي ذات طبيعةٍ تطورية وليست ثابتة.

نظل واعين أيضًا، في الآن ذاته، بأن حس الارتجال والعفوية في العلاقات الاجتماعية الأكثر «دفئًا» من الصرامة اللوثرية، وفن المحادثة ومرحها، وانقشاع وهم الحداثة وتبلور منظور مابعد الحداثة، وما إلى ذلك، هي أمورٌ يبدو أن الدول الإسكندنافية تفتقدها لإفراز نموذجٍ حقيقي. فعلى طول الصورة التي رسمناها للنموذج الإسكندنافي، تبين مراتٍ عديدة أنه بعيدٌ عن الكمال وأن نقائصه متعددة، من قبيل أن تركز المقتضيات الحازمة والواجبات الصارمة على الشعوب الإسكندنافية جعلها شعوبًا مكبوحة أو على الأقل ملجومة، تحت وطأة تعدد الضغوطات الطبيعية (الرياح والبرد والليل القطبي ...) والنفسية الاجتماعية (الاعتراف اللوثري، والسعي الدؤوب لتحقيق التوازن والكمال والسعادة ...). فما وراء صورة «بيت الشعب» صنو «المنزل الصغير على المرج»[8]، توجد حدودٌ

(8) «المنزل الصغير على المرج» (Little House on the Prairie) هي سلسلةٌ تلفزيونية أميركية شهيرة في البلاد الغربية تدور حول موضوعات حب الأسرة، ومحبة الله، والصداقة، ومشاعر الحب الأخرى، وقد كان لها تأثيرٌ كبير في الخيال الغربي الجماعي في خلال العقود الأخيرة بوصفها «طوباويةً» للعيش السعيد.

أكيدة للنموذج الإسكندنافي في عالم جد متغير؛ إذ أصبح العنف متفشيًا، وأصبح تجانس الهوية الجماعية متأثرًا أكثر فأكثر بالظواهر المعولمة. وفي الوقت ذاته، يستمر النموذج الإسكندنافي في الاحتفاظ - في مقابل هذه التحديات الجديدة - بجاذبيةٍ أكيدة، لأنه - ما وراء النظرة الملائكية - يظل ينأى بنفسه بعيدًا عن نموذج «الأمن الأقصى» أو «صفر خطر» (الذي وصفه بشكلٍ جيد ميشيل فوكو)، وتشكل مكوناته المتعددة الأبعاد كتلةً مركزة تصلح لأن تكونَ «نموذجًا» يقتدى به.

ليست القضايا التي أثرناها في هذا الكتاب مجرد اهتماماتٍ فلسفية تخص الحقل الأكاديمي، بل توفر نظامًا مفاهيميًا ومعياريًا غنيًا من شأنه أن يصلح كأساسٍ لإرساء سياساتٍ تقدمية وتطورية تخدم منظور العدالة الاجتماعية للتفاعل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وينبغي أن نؤكد على هذا الصعيد أنه سوف توجد دائمًا صراعاتٌ داخل أي مجتمعٍ ديمقراطي: بين العمال وأرباب العمل، وبين ذوي الياقات الزرق وذوي الياقات البِيض، وبين الأغلبية والجماعات المعارضة التي تختلف معها بشأن كيفية تدبير القضايا المجتمعية[9]. وهذه الصراعات ينبغي تنظيمها وتقنينها داخل حدودٍ ونطاقٍ محدد إذا كانت الدولة الديمقراطية تود أن تصبح «أهلية» وتؤدي دور ميدانٍ للتعاون السلمي والتعاضد بين مجموعات ذات مصالح اقتصادية وآراء سياسية متباينة[10].

أخيرًا وليس آخرًا، نظل على وعيٍ أن مقاربتنا تبقى قاصرةً من حيث وهن ارتباطها بالتراكم المعرفي العربي في هذا المجال، ولا سيما منه الإرث الخلدوني الذي من شأنه أن يغني على وجه التأكيد فهمنا وتداولنا بشأن هذه القضايا المصيرية.

إن كنا قد آثرنا الانتهاء بأفق العدالة كغائية، فأي مشروعٍ نهضوي ينبغي له أن ينهل من معين العدالة الاجتماعية ومن روافدها الثلاثة: الحرية والمساواة والكرامة الإنسانية. والسعي لتحقيق العدالة الاجتماعية هو سبيلٌ تطوري مستدام على المدى الطويل. فالترتيبات التي تسمح بإرساء الحرية والمساواة والكرامة

---

(9) Nik Brandal, Øivind Bratberg and Dag Einar Thorsen, *The Nordic Model of Social Democracy* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), p. 1.

(10) Ibid.

الإنسانية داخل أنماط التفاعل الاجتماعي المختلفة ليست أشكالًا ثابتة سرمدية، بل هي متحركةٌ وفقًا لدرجة التطور والتراكم الإنسانيين. ويكفي أن ننظر مثلًا كيف أن «الدولة القومية» أصبحت في العصور الحديثة وحدةً أساسية لتحقيق الاندماج بين مكوناتها الذرية، أي «نحن». فماهية «نحن» قد تغيرت كثيرًا تبعًا لذلك، وتغير معها شعورنا بالانتماء والهوية. ومن ثم، فإن ماهية **«نحن» ليست ثابتةً بل متحركة، وكما قد تغيرت أو تزحزحت في الماضي، فهي من شأنها أن تتغير ثانية وثالثة في المستقبل**. وكما أن البلاد الإسكندنافية قد استطاعت أن تبدع في ثلاثينيات القرن الماضي «نحن» جديدة، ملائمة للعصر وتطورية وموصولة بموروث الماضي في آنٍ معًا، على أساس طوباويةٍ واقعية، «بيت الشعب»، فمن شأن طوباوية التحرير «عيش، حرية، كرامة إنسانية» أن تشكل طوباوية واقعية، «حرية، مساواة، كرامة إنسانية» تؤسس للمستقبل العربي المرتجى.

# المراجع

## 1 - العربية

### كتب


ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية**. تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميه، 1986.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**. 30 ج في 15 مج. تونس: الدار التونسية، 1984.

ابن فضلان، أحمد. **رسالة ابن فضلان: رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة**، في: http://bit.ly/1WPZfGh.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**، في: http://bit.ly/1QCO2F8

إنجلز، فريدريك. **الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية**. ترجمة إلياس شاهين. موسكو: دار التقدم، [1880]؛ 1975.

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **تقرير التنمية البشرية، 2013: نهضة الجنوب: التقدم البشري في عالم متنوع**. نيويورك: البرنامج، 2013.

______. **تقرير التنمية البشرية، 2014: المضي في التقدم: بناء المنعة لدرء المخاطر**. نيويورك: البرنامج، 2014.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. ج 1. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

______. **في الثورة والقابلية للثورة**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تقديم محمد الحداد. القاهرة: دار الكتاب المصرية؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012.

جعيط، هشام. **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**. سلسلة السياسة والمجتمع. بيروت: دار الطليعة، 1990.

حسين، طه. **جنة الشوك**. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، [1945]؛ 2013.

______. **الديمقراطية (كتاب لم ينشر)**. إعداد وتقديم إبراهيم عبد العزيز. القاهرة: دار نفرو للنشر والتوزيع، 2008.

دراز، حامد عبد المجيد وسميرة إبراهيم أيوب. **مبادئ المالية العامة**. الإسكندرية، مصر: الدار الجامعية، 2002.

دياني، مراد. **حرية، مساواة، اندماج اجتماعي: نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

زحلان، أنطوان [وآخرون]. **النمو الاقتصادي والتنمية المستدامة في الدول العربية: الأبعاد الاقتصادية**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011.

عبد السلام، رفيق. **آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2011.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. ط 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983.

______. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.

عمارة، محمد. **الإسلام والأمن الاجتماعي**. القاهرة: دار الشروق، 1998.

القاسم، فاروق. **النموذج النرويجي: إدارة المصادر البترولية**. عالم المعرفة؛ 373. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2010.

الكواكبي، عبد الرحمن بن أحمد. **أم القرى**. ط 2. بيروت: دار الرائد العربي، 1982.

منظمة الشفافية الدولية. **الفساد حسب البلد/ الإقليم**. 2013. في: http://bit.ly/1eCD7YL.

موسى، محمد يوسف. **الفقه الإسلامي: مدخل لدراسة نظام المعاملات فيه**. ط 3. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1958.

نصار، ناصيف. **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003.

**دوريات**

الجورشي، صلاح الدين. «تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية في الخطاب الإسلامي المعاصر». **التسامح**، العدد 23 (صيف 2008).

دياني، مراد. «مراجعة كتاب ديمقراطية امتلاك الملكية: رولز وما بعده: نظرية «الطريق الثالث»». **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**. السنة 2، العدد 7 (شتاء 2014).

السليمان، عبد الرحمن. «تفكيك مصطلح العلمانية». **مجلة مجمع اللغة العربي على الشبكة العالمية**. القسم 3، الجزء 1 (أيار/ مايو 2013).

وكالة الطاقة الدانماركية، «سيناريوهات الطاقة للأعوام 2020 و2035 و2050». مجلة استشراف للدراسات المستقبلية، 2016. (2016).

### ورقة مقدمة خلال مؤتمر

بشارة، عزمي. «"نحن" و"هم" ومأزق الثقافة الديمقراطية في عصر الثورة». محاضرة افتتاحية في المؤتمر السنوي الثاني:" الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: مسائل المواطنة والدولة والأمة»، الدوحة 28-29 أيلول/ سبتمبر 2013.

### رسالة جامعية

قويدر، مجدي محمد. «دور أهل الحل والعقد في نقض القرارات السياسية». رسالة الماجستير في الفقه المقارن، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 2007.

## 2- الأجنبية

*Books*

Abensour, Miguel. *L'Homme est un animal utopique: Utopiques II*. Arles: Editions de la Nuit, 2010.

Almond, Gabriel A. and Sidney Verba. *The Civic Culture; Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Andersen, Torben M. [et al.]. *The Nordic Model: Embracing Globalization and Sharing Risks*. ETLA B; 232. Helsinki: Taloustieto Oy, 2007.

*Annual Review of Political Science*. Palo Alto, CA: Annual Reviews, Inc., 2008.

Arendt, Hannah. *Le Système totalitaire*. Traduit de l'américain par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy. Points. Politique; 53. Paris: Éditions du Seuil, 1972

Aristote. *La Politique, Livre VI: De la démocratie et de l'oligrachie. Des trois pouvoirs: législatif, exécutif et judiciaire*. at: http://bit.ly/1VHCxO8

Axelrod, Robert M. *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books, 1984.

Barber, Benjamin R. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press, 1984.

Battail, Jean-François, Régis Boyer et Vincent Fournier. *Les Sociétés scandinaves: De la Réforme à nos jours*. Paris: Presses universitaires de France, 1992.

Becker, Gary S. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Beilenson, Peter and Helen Beilenson (eds.). *The Wisdom and Wit of Franklin D. Roosevelt*. Illustrated by June Magaziner. White Plains, NY: Peter Pauper Press, 1982.

Bélisle, Jean-François, Germain Belzile et Robert Gagné. *La Concurrence entre les écoles: Un bilan des expériences étrangères*. Montréal: HEC Montréal, 2005.

Benhabib, Seyla (dir.). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Benjamin, Walter. *Paris, capitale du XIXe siècle: Le Livre des passages*. Traduit de l'allemand par Jean Lacoste d'après l'édition original établie par Rolf Tiedemann. Passages. Paris: Les Editions du Cerf, [1939]; 2000.

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Galaxy Book; 191. Oxford University Press Paperback. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Bilbao-Osorio, Beñat, Soumitra Dutta and Bruno Lanvin (eds.). *The Global Information Technology Report 2014: Rewards and Risks of Big Data*. Geneva: World Economic Forum, 2014.

Blondiaux, Loïc. *Le Nouvel esprit de la démocratie: Actualité de la démocratie participative*. La République des idées. Paris: La République des idées; Seuil, 2008.

Bohman, James and William Rehg (eds.). *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

Bonnewitz, Patrice. *Classes sociales et inégalités: Stratification et mobilité*. Thèmes et débats. Sociologie. Rosny: Bréal, 2004.

Boothby, Robert John Graham [et al.]. *Industry and the State, a Conservative View*. London: Macmillan and co., 1927.

Bourdieu, Pierre. *La Domination masculine*. Liber. Paris: Seuil, 1998.

_______. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Précédé de trois études d'éthnologie kabyle. Points. Essais: 405. Paris: Éd. du Seuil, [1972]; 2000.

_______. *Méditations pascaliennes*. Liber. Paris: Seuil, 1997.

_______. *Le Sens pratique*. Le Sens commun. Paris: Editions de Minuit, 1980.

Bowles. Samuel and Herbert Gintis. *Recasting Egalitarianism: New Rules for Communities, States, and Markets*. With Contributions by Harry Brighouse [et al.]; Edited and Introduced by Erik Olin Wright. Real Utopias Project; 3. England; New York: Verso, 1998.

Boydston, Jo Ann (ed.). *The Later Works, 1925-1953*. Associate textual editors Patricia Baysinger and Barbara Levine; with an introd. by Sidney Hook, with a new introd. by John Dewey, edited by Joseph Ratner. 17 vols. Carbondale: Southern Illinois University Press, [1937]; 2008.

Brandal. Nik. Øivind Bratberg and Dag Einar Thorsen. *The Nordic Model of Social Democracy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

Callon, Michel (dir.). *La Science et ses réseaux: Genèse et circulation des faits scientifiques*. Textes à l'appui. Anthropologie des sciences et des techniques. Paris: La Découverte; Unesco; Strasbourg: Conseil de l'Europe, 1989.

_______ et Bruno Latour (dirs.). *La Science telle qu'elle se fait: Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*. Textes à l'appui. Anthropologie des sciences et des techniques. Paris: La Découverte, 1991.

Callon, Michel, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe. *Agir dans un monde incertain: Essai sur la démocratie technique*. La Couleur des idées. Paris: Éd. du Seuil, 2001.

Chapman. John W. and J. Roland Pennock (eds.). *Markets and Justice*. Nomos; 31. New York: New York University Press. 1989.

Childs, Marquis W. *Sweden, the Middle Way on Trial*. New Haven: Yale University Press, [1936]; 1980.

Chollet, Laurent. *Mai 1968, la révolte en images*. Paris: Hors collection, 2007.

Christiano, Thomas. *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*. Focus Series. Boulder, Colo.: Westview Press, 1996.

Cohen, Gerald Allan. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

Cohen, Jean L. and Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

Cohen, Joshua and Joel Rogers. *On Democracy*. New York: Penguin Books, 1983.

Coleman, James S. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1990.

Crettiez, Xavier et Laurent Mucchielli (dirs.). *Les Violences politiques en Europe: Un état des lieux*. Recherches. Paris: La Découverte, 2010.

Dewey, John. *The Essential Dewey*. Edited by Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander. 2 vols. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Vol. 1: *Pragmatism, Education, Democracy*.

Vol. 2: *Ethics, Logic, Psychology*.

_______. *The Public and Its Problems*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, [1927]; 1984.

*Doing Business 2013: Comparing Business Regulations for Domestic Firms in 185 Economies*. 10th ed. Washington, DC: World Bank; International Finance Corporation, 2013.

Dowding, Keith, Jurgen de Wispelaere and Stuart White (eds.). *The Ethics of Stakeholding*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Durkheim, Emile. *De la division du travail social*. Bibliothèque de philosophie contemporaine. 8ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1967. Edition électronique sur la bibliothèque numérique «les classiques des sciences sociales» at: http://bit.ly/1OoHjQ7.

_______. *Textes, vol. 1: Éléments d'une théorie sociale*. Présentation de Victor Karady. Le Sens commun. Paris: Éditions de Minuit, [1889]; 1975.

Dutta, Soumitra and Bruno Lanvin (eds.). *The Global Innovation Index 2013: The Local Dynamics of Innovation*. Ithaca: Johnson Cornell University; Fontainebleau: INSEAD; Geneva: WIPO, 2013.

Dworkin, Ronald. *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

_______. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Economist Intelligence Unit. *Democracy Index, 2012: Democracy at a Standstill*. London: Economist Intelligence Unit Limited, 2013.

Elliot, Walter. *Toryism and the Twentieth Century*. With an Introduction by the Rt. Hon. Stanley Baldwin. London: P. Allan and co. ltd., 1927.

Ely, John Hart. *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

Erikson, Robert [et al.] (eds.). *The Scandinavian Model: Welfare States and Welfare Research*. Comparative Public Policy Analysis Series. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1987.

Esping-Andersen, Gosta. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Eulau, Heinz, Samuel J. Eldersveld and Morris Janowitz (eds.). *Political Behavior: A Reader in Theory and Research*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1956.

Fauchard, Liam and Philippe Mocellin. *Démocratie participative: Progrès ou illusions?*. Administration, aménagement du territoire. Paris: L'Harmattan, 2012.

Fotopoulos, Takis. *Towards an Inclusive Democracy: The Crisis of the Growth Economy and the Need for a New Liberatory Project*. Global Issues. London; New York: Cassell, 1997.

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

Fraser, Nancy. *Qu'est-ce que la justice sociale?: Reconnaissance et redistribution*. Ed. établie, trad. et introd. par Estelle Ferrarese. Textes à l'appui. Politique et sociétés. Paris: La Découverte, 2005.

Freeman, R. Edward. *Strategic Management: A Stakeholder Approach*. Pitman Series in Business and Public Policy. Boston: Pitman, 1984.

Freeman, Samuel. *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

_______. *Rawls*. Routledge Philosophers. London; New York: Routledge, 2007.

Friedman, Lawrence M. *The Horizontal Society*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999.

Fukuyama, Francis. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press, 1995.

Gary, Romain. *Chien blanc*. Soleil; 270. Paris: Gallimard, 1970.

Gould, Carol C. *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988.

Guillemin, Henri. *1789, silence aux pauvres!*. Collection HG. Bats: Éd. d'Utovie, 2012. at: http://bit.ly/1MgKhkZ

Gutmann, Amy and Dennis Thompson. *Why Deliberative Democracy?*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés. *Niveaux et tendances de l'asile dans les pays industrialisés, 2012*. Genève: UNHCR. 2013.

Held, David. *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity Press. 1995.

_______. *Models of Democracy*. 3rd ed. Cambridge, UK: Malden. MA: Polity. 2006.

Honneth, Axel. *La Société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique*. Edition établie par Olivier Voirol: textes traduits par Olivier Voirol. Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix. Armillaire. Paris: La Découverte, 2006.

Ikea. *Ikea Group FY 14 Yearly Summary*. at: http://bit.ly/1OoynKu.

Jackson, Frank and Michael Smith (eds.). *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.

James, William. *Writings, 1878-1899*. Edited by Gerald Myers Library of America; 58. New York: Library of America, 1992.

_______. *Writings, 1902-1910*. Edited by Bruce Kuklick Library of America; 38. New York: Library of America, 1987.

Jefferson, Thomas. *Notes on the State of Virginia*. Richmond, VA: J. W. Randolph, 1853.

Kaldor, Mary and Ivan Vejvoda (eds.). *Democratization in Central and Eastern Europe*. London; New York: Pinter, 1999.

Kangas, Olli and Joakim Palme (eds.). *Social Policy and Economic Development in the Nordic Countries*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2005.

Kant, Emmanuel. *Métaphysique des moeurs, II: Doctrine élémentaire de l'éthique*. Paris: Flammarion, 1999.

Kelly, Gavin, Dominic Kelly, and Andrew Gamble (eds.). *Stakeholder Capitalism*. Houndmills: Macmillan Press; New York: St. Martin's Press, 1997.

King, Martin Luther. *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?*. Foreword by Coretta Scott King; Introduction by Vincent Harding. King Legacy Series. Boston: Beacon Press, [1967]; 2010.

Kolm, Serge-Christophe. *Macrojustice: The Political Economy of Fairness*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005.

Korpi, Walter. *The Democratic Class Struggle*. London: Boston: Routledge and K. Paul, 1983.

Latour, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Armillaire. Paris: La Découverte, 1991.

_______. *La Science en action*. Trad. de l'anglais par Michel Biezunski. Textes à l'appui. Série anthropologie des sciences et des techniques. Paris: La Découverte, 1989.

Lave, Jean and Etienne Wenger. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Learning in Doing. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991.

Le Foulon, Marie-Laure. *Le Rebond du modèle scandinave*. Paris: Lignes de repères, 2006.

Lincoln, Abraham. *The Collected Works of Abraham Lincoln*. Vol. 2. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1953.

Macmillan, Harold. *The Middle Way; a Study of the Problem of Economic and Social Progress in a Free and Democratic Society*. London: Macmillan, 1938.

Macpherson, Crawford Brough. *Principes et limites de la démocratie libérale*. Trad. de l'anglais par André d'Allemagne. Armillaire. Paris: La Découverte; Montréal: Boréal express, 1985.

Marx, Karl. *Le Capital*. Livre III. Paris: Editions Sociales, 1961.

_______ and Friedrich Engels. *L'Idéologie allemande*. Traduction de Renée Cartelle et Gilbert Badia; introduction de Jacques Milhau. Classiques du marxisme. Paris: Editions sociales, [1845]; 1974.

McLean, lain. *Democracy and New Technology*. Cambridge, UK: Polity Press; Cambridge, MA: B. Blackwell, 1989.

McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.

Meade, James E. *Agathotopia: The Economics of Partnership*. Hume Paper; no. 16. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1989.

_______. *The Growing Economy*. His Principles of Political Economy; 2. London: G. Allen and Unwin, 1968.

_______. *The Intelligent Radical's Guide to Economic Policy: The Mixed Economy*. London: Allen and Unwin, 1975.

_______. *Liberty, Equality and Efficiency: Apologia pro Agathotopia Mea*. Basingstoke: Palgrave, [1964]; 1993.

_______. *Planning and the Price Mechanism: The Liberal-Socialist Solution*. London: G. Allen and Unwin, 1948.

Meiklejohn, Alexander. *Political Freedom: The Constitutional Powers of the People.* With a Foreword by Malcolm Pitman Sharp. New York: Harper, 1960.

Miller, Terry [et al.]. *2013 Index of Economic Freedom.* Washington, DC: Heritage Foundation; New York: Wall Street Journal, 2013. at: http://herit.ag/1R1ydbb.

Negt. Oskar. *L'Espace public oppositionnel.* Traduit de l'allemand et préfacé par Alexander Neumann. Critique de la politique Payot. Paris: Payot, 2007.

Niebuhr, Reinhold. *The Children of Light and the Children of Darkness, a Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defence.* New York: C. Scribner's Sons, 1944. at: http://bit.ly/1NLEj1J.

O'Neill, Martin and Thad Williamson (eds.). *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond.* Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.

Parent, Jean. *Le Modèle suédois.* Paris: Calmann-Lévy, 1970.

Pasquino, Pasquale. *Sieyès et l'invention de la Constitution en France.* Paris: O. Jacob, 1998.

Peirce, Charles S. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings.* Edited by Nathan Houser and Christian Kloesel. 2 vols. Bloomington: Indiana University Press, 1992-1998.

Vol. 1: *1867-1893.*

Vol. 2. *1893-1913.*

Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government.* Oxford Political Theory. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Platon. *Oeuvres complètes, La République.* Livre VIII (543a-568c). at: http://bit.ly/1WQ1dGI.

Polanyi, Karl. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time.* New York: Farrar and Rinehart, 1944.

Portelli, Serge. *Juger: Spirale sécuritaire, libertés en danger.* Ivry-sur-Seine: Les Éd. de l'Atelier; les éd. Ouvrières, 2011.

Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.* New York: Simon and Schuster, 2000.

________. Robert Leonardi and Raffaella Y. Nanetti. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Ramsden, John. *The Age of Churchill and Eden, 1940-1957.* A History of the Conservative Party. London; New York: Longman, 1995.

Rancière, Jacques. *La Haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.

Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

_______. *The Law of Peoples; with, The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

_______. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Edited by Barbara Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

_______. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

_______. *Political Liberalism*. John Dewey Essays in Philosophy; no. 4. New York: Columbia University Press, 1993.

_______. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. L'Ordre philosophique. Paris: Ed. du Seuil, 1990.

Roemer, John E. *Equal Shares: Making Market Socialism Work*. With Contribution by Richard Arneson. Real Utopias Project: 2. London; New York: Verso, 1996.

_______. *A Future for Socialism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat social, ou Principes du droit politique*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1963. at: http://bit.ly/1d7mUKt.

Salverda, Wiemer, Brian Nolan and Timothy M. Smeeding (eds.). *The Oxford Handbook of Economic Inequality*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1982.

Santos, Boaventura de Sousa (ed.). *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*. Reinventing Social Emancipation; 1. London; New York: Verso, 2005.

Saward, Michael. *The Terms of Democracy*. Cambridge: Polity Press; Malden, MA: Blackwell, 1998.

Schaer, Roland [et al.]. *Utopie: La Quête de la société idéale en Occident, le cahier*. Cahiers pédagogiques des grandes expositions de la Bibliothèque nationale de France. Paris: Bibliothèque nationale de France; Fayard, 2000.

Schérer, René et Geoffroy de Lagasnerie. *Après tout: Entretiens sur une vie intellectuelle*. Paris: Éd. Cartouche, 2007.

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Translation, introd., and notes by George Schwab; with comments on Schmitt's essay by Leo Strauss. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1976.

Schumacher, Ernst Friedrich. *Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*. London: Blond and Briggs, 1973.

Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. Introduction by Richard Swedberg. London; New York: Routledge, [1947]; 2003.

Schwab, Klaus (ed.). *The Global Competitiveness Report, 2013-2014*. Geneva: World Economic Forum, 2013.

Schweickart, David. *After Capitalism*. New Critical Theory. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2002.

Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. New York: Knopf, 1974.

Shalev, Michael (ed.). *The Privatization of Social Policy?: Occupational Welfare and the Welfare State in America, Scandinavia, and Japan*. Houndmills: Macmillan Press; New York: St. Martin's Press, 1996.

Shapiro, Ian and Casiano Hacker-Cordon (eds.). *Democracy's Value*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Smith, J. W. *Economic Democracy: The Political Struggle of the Twenty-First Century*. Radford, VA: Institute for Economic Democracy Press, 2005.

Smith, Rogers M. *Stories of Peoplehood: The Politics and Morals of Political Membership*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003.

Spitz, Elaine. *Majority Rule*. Chatham House Series on Change in American Politics. Chatham, NJ: Chatham House, 1984.

Svendsen, Gert Tinggaard and Gunnar Lind Haase Svendsen (eds.). *Handbook of Social Capital: The Troika of Sociology, Political Science, and Economics*. Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar, 2009.

Swenson, Peter. *Capitalists against Markets: The Making of Labor Markets and Welfare States in the United States and Sweden*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

_______. *Fair Shares: Unions, Pay, and Politics in Sweden and West Germany*. Cornell Studies in Political Economy. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Taylor, Charles [et al.]. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition.* Edited and Introduced by Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

*The Tanner Lectures on Human Values.* Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Timonen, Virpi. *Restructuring the Welfare State: Globalisation and Social Policy Reform in Finland and Sweden.* Globalization and Welfare. Cheltenham, UK; Northhampton, MA: Edward Elgar Pub., 2003.

Titmuss, Richard Morris. *Commitment to Welfare.* London: Allen and Unwin, 1968.

Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique.* Introd. par Harold J. Laski; note préliminaire par J.-P. Mayer; sous le contrôle de la Commission nationale pour la publication des oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville. 2 vols. Paris: Gallimard, [1840]; 1992.

Tönnies, Ferdinand. *Communauté et société: Catégories fondamentales de la sociologie pure.* Introduction et traduction de J. Leif. Les Classiques des sciences humaines. Paris: Retz-C.E.P.L., [1887]; 1977.

Tosel. André. *Un monde en abîme: Essai sur la mondialisation capitaliste.* Philosophie en cours. Paris: Éd. Kimé, 2008.

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). *UNESCO Science Report, 2010: The Current Status of Science around the World.* Paris: UNESCO, 2010.

Uslaner, Eric M. *The Moral Foundations of Trust.* New York: Cambridge University Press, 2002.

Voltaire. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations.* Tome 12. Paris: Garnier frères, [s. d.]. at: http://bit.ly/1N2fGuv.

_______. *Histoire de Charles XII.* Edition critique par Gunnar von Proschwitz. Oxford: Voltaire Foundation, [1731]; 1996.

Walzer, Michael. *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat.* New York: Basic Books, 1980.

Weber, Max. *Économie et société.* Traduit de l'allemand par Julien Freund [et al.]; sous la direction de Jacques Chavy et d'Éric de Dampierre. Recherches en sciences humaines. Paris: Plon, [1922]; 1971.

_______. *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme; suivi d'autres essais.* Ed., trad. de l'allemand et présenté par Jean-Pierre Grossein; avec la collab. de Fernand Cambon. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, [1905]; 2003.

Wilkinson, Richard and Kate Pickett. *The Spirit Level: Why Equality Is Better for Everyone.* Rev. ed. London; New York: Penguin Books, 2010.

World Bank. *Governance and Development.* Washington, DC: World Bank, 1992.

World Economic Forum. *The Global Gender Gap Report, 2013.* Geneva: World Economic Forum, 2013. at: http://bit.ly/1ejtYsQ.

## *Periodicals*

Agell, Jonas and Kjell Lommerud. «Egalitarianism and Growth.» *Scandinavian Journal of Economics.* Vol. 95, no. 4 (1993), pp. 559-579.

Albrecht, Wellmer. «Modèles de la liberté dans le monde moderne.» *Critique.* Vol. 45, nos. 505-506 (Juin-Juillet 1989), pp. 506-539.

Arnstein, Sherry R. «A Ladder of Citizen Participation.» *Journal of the American Institute of Planners.* Vol. 35, no. 4 (1969), pp. 216-224.

Bjørnskov, Christian and Gert Tinggaard Svendsen. «Does Social Trust Determine the Size of the Welfare State? Evidence Using Historical Identification.» *Public Choice.* Vol. 157, no. 1 (October 2013), pp. 269-286.

Boix, Carles and Daniel N. Posner. «Social Capital: Explaining its Origins and Effects on Government Performance.» *British Journal of Political Science.* Vol. 28, no. 4 (October 1998), pp. 686-693.

Bourdieu, Pierre. «Le Capital social: Notes provisoires.» *Actes de la recherche en sciences sociales.* Vol. 31, no. 1 (1980), pp. 2-3.

_______. «L'Opinion publique n'existe pas.» *Les Temps modernes.* Vol. 29, no. 318 (Janvier 1973), pp. 1292-1309.

Brown, John Seely and Paul Duguid. «Organizational Learning and Communities-of-Practice: Toward a Unified View of Working, Learning, and Innovation.» *Organization Science.* Vol. 2, no. 1 (1991), pp. 40-57.

Coelho, Paulo. «The Law of Jante.» *Warrior of the Light Online.* No. 65, at: http://bit.ly/1Pk5Eas.

Cohen, Joshua. «The Economic Basis of Deliberative Democracy.» *Social Philosophy and Policy.* Vol. 6, no. 2 (April 1989), pp. 25-50.

_______. «Pluralism and Proceduralism.» *Chicago-Kent Law Review*. Vol. 69, no. 3 (1994), pp. 589-618.

Commons, John R. «Institutional Economics.» *American Economic Review*. Vol. 21 (1931), pp. 648-657.

Dagger, Richard. «Neo-Republicanism and the Civic Economy.» *Politics Philosophy Economics*. Vol. 5 no. 2 (June 2006), pp. 151-173.

Daloz, Jean-Pascal. «Sur la modestie ostensible des acteurs politiques au nord du 55e parallèle.» *Revue internationale de politique comparée*. Vol. 13, no. 3 (2006), pp. 413-427.

DiQuattro, Arthur. «Rawls and Left Criticism.» *Political Theory*. Vol. 11, no. 1 (February 1983), pp. 53-78.

Dworkin, Ronald. «What Is Equality?, Part 2: Equality of Resources.» *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 10, no. 4 (Autumn 1981), pp. 283-345.

Freeman, David. «Inclusive Democracy and its Prospects.» *International Journal of Inclusive Democracy*. Vol. 1, no. 3 (May 2005).

Galtung, Johan. «Violence, War, and their Impact: On Visible and Invisible Effects of Violence.» *Polylog-Forum for Intercultural Philosophy*. No. 5 (2004).

Granovetter, Mark S. «The Strength of Weak Ties.» *American Journal of Sociology*. Vol. 78, no. 6 (May 1973), pp. 1360-1380.

Gustavsson, Magnus J. and Henrik Jordahl. «Inequality and Trust in Sweden: Some Inequalities are More Harmful than others.» *Journal of Public Economics*. Vol. 92, nos. 1-2 (2008), pp. 348-365.

Habermas, Jürgen. «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on Rawls's Political Liberalism.» *Journal of Philosophy*. Vol. 92, no. 3 (March 1995), pp. 109-131.

Hastings, Michel. «Dieu est-il nordique?.» *Revue internationale de politique comparée*. Vol. 13, no. 3 (2006), pp. 377-390.

_______. «Le Modèle nordique: Avant-propos.» *Revue internationale de politique comparée*. Vol. 13, no. 3 (2006), pp. 373-375.

Hibbs, Douglas A. and Håkan Locking. «Wage Dispersion and Productive Efficiency: Evidence for Sweden.» *Journal of Labor Economics*. Vol. 18, no. 4 (2000), pp. 755-782.

Hsieh, Nien-he. «Justice at Work: Arguing for Property-Owning Democracy.» *Journal of Social Philosophy*. Vol. 40, no. 3 (Fall 2009), pp. 397-411.

Hussain, Waheed. «The Most Stable Just Regime.» *Journal of Social Philosophy*. Vol. 40, no. 3 (Fall 2009), pp. 412-433.

Huteau, Benjamin et Jean-Yves Larraufie. «Le Malentendu suédois.» *La Gazette de la société et des techniques*. No. 48 (Septembre 2008).

Jensen, Carsten and Gert Svendsen. «Giving Money to Strangers: European Welfare States and Social Trust.» *International Journal of Social Welfare*. Vol. 20, no. 1 (January 2011), pp. 3-9.

Kolm, Serge-Christophe. «Macrojustice: Distribution, transferts et impôts optimaux.» *Revue d'économie politique*. Vol. 117, no. 1 (2007), pp. 61-89.

Korpi, Walter and Joakim Palme. «The Paradox of Redistribution and Strategies of Equality: Welfare State Institutions, Inequality and Poverty in the Western Countries.» *American Sociological Review*. Vol. 63, no. 5 (October 1998), pp. 661-687.

Kumlin, Staffan and Bo Rothstein. «Making and Breaking Social Capital: The Impact of Welfare-State Institutions.» *Comparative Political Studies*. Vol. 38, no. 4 (May 2005), pp. 339-365.

Lasen, Amparo. «L'Utopie entre histoire et imaginaire.» *Cultures en movement*. No. 27 (Mai 2000), pp. 25-54.

Levi, Margaret. «Social and Unsocial Capital: A Review Essay of Robert Putnam's Making Democracy Work.» *Politics and Society*. Vol. 24 no. 1 (March 1996), pp. 45-55.

Lin, Ka. «Cultural Traditions and the Scandinavian Social Policy Model.» *Social Policy and Administration*. Vol. 39, no. 7 (December 2005), pp. 723-739.

Meade, James E. «Next Steps in Domestic Economic Policy.» *Political Quarterly*. Vol. 20, no. 1 (January 1949), pp. 12-24.

Merrien, François-Xavier. «Les Modèles de l'État-providence et le système français: Les Différents types de l'État-providence.» *Cahiers français*. No. 330: *Le Modèle social français* (Janvier-Février 2006), pp. 3-8.

Moene, Karl Ove and Michael Wallerstein. «Does the Logic of Collective Action Explain the Logic of Corporatism?.» *Journal of Theoretical Politics*. Vol. 15, no. 3 (2003), pp. 271-297.

_______. «Earnings Inequality and Welfare Spending: A Disaggregated Analysis.» *World Politics*. Vol. 55, no. 4 (July 2003), pp. 485-516.

_______. «Inequality, Social Insurance, and Redistribution.» *American Political Science Review*. Vol. 95, no. 4 (December 2001), pp. 859-874.

_______. «Pay Inequality.» *Journal of Labor Economics*. Vol. 15, no 3 (July 1997), pp. 403-430.

O'Neill, Martin. «Liberty, Equality and Property-Owning Democracy.» *Journal of Social Philosophy*. Vol. 40, no. 3 (Fall 2009), pp. 379-396.

_______ and Thad Williamson. «Property-Owning Democracy and the Demands of Justice.» *Living Reviews in Democracy*. Vol. 1 (2009), pp. 1-10.

Porter, Dorothy. «Eugenics and the Sterilization Debate in Sweden and Britain before World War II.» *Scandinavian Journal of History*. Vol. 24, no. 2 (1999), pp. 145-162.

Rauser, Frédéric. «L'Education au Danemark.» *Revue internationale d'éducation de Sèvres*. Vol. 36 (Septembre 2004), pp. 175-182.

Rawls, John et Philippe Van Parijs. «Three Letters on the Law of Peoples and the European Union.» *Revue de philosophie économique*. Vol. 7 (2003).

Robin-Olivier, Sophie et Etienne Pataut. «Europe sociale ou Europe économique (à propos des affaires Viking et Laval).» *Revue de droit du travail*. No. 2 (Février 2008), pp. 80-88.

Rothstein, Bo. «Happiness and the Welfare State.» *Social Research*. Vol. 77, no. 2 (Summer 2010), pp. 1-28.

_______ and Eric M. Uslaner. «All for All: Equality, Corruption, and Social Trust.» *World Politics*. Vol. 58, no. 1 (October 2005), pp. 41-72.

Schweickart, David. «Economic Democracy: A Worthy Socialism that Would Really Work.» *Science and Society*. Vol. 56, no. 1: *Socialism: Alternative Visions and Models* (Spring 1992), pp. 9-38.

Sen, Amartya. «What Do We Want from a Theory of Justice?.» *Journal of Philosophy*. Vol. 103, no. 5 (May 2006), pp. 215-238.

Séréni, Jean-Pierre. «La Social-démocratie à l'épreuve: Les Parts d'ombre du paradis danois.» *Le Monde diplomatique* (Octobre 2009), pp. 6-7.

Smith, Paul. «Incentives and Justice: G. A. Cohen's Egalitarian Critique of Rawls.» *Social Theory and Practice*. Vol. 24, no. 2 (Summer 1998), pp. 205-235.

Sørensen, Tine Møller. «Cultural Aspects of the Current Scandinavian Identity Crisis: The Case of Denmark-Purity under Attack.» *Filozofija i drustvo*. Vol. 23, no. 4 (2012), pp. 238-250.

Swenson, Peter. «Bringing Capital Back In, or Social Democracy Reconsidered: Employer Power, Cross-Class Alliances, and Centralization of Industrial Relations in Denmark and Sweden.» *World Politics*. Vol. 43, no. 4 (July 1991), pp. 513-544.

Veblen, Thorstein. «Why Is Economics not an Evolutionary Science?.» *Quarterly Journal of Economics*. Vol. 12, no. 4 (July 1898), pp. 373-397

Viebrock, Elke and Jochen Clasen. «Flexicurity and Welfare Reform: A Review.» *Socio-Economic Review*. Vol. 7, no. 2 (2009), pp. 305-331.

Weindling, Paul. «International Eugenics: Swedish Sterilization in Context.» *Scandinavian Journal of History*. Vol. 24, no. 2 (1999), pp. 179-197.

White, Stuart. «'Revolutionary Liberalism'?: The Philosophy and Politics of Ownership in the Post-War Liberal Party.» *British Politics*. Vol. 4, no. 2 (June 2009), pp. 164-187.

Zaheer, Akbar, Bill McEvily and Vincenzo Perrone. «Does Trust Matter? Exploring the Effects of Interorganizational and Interpersonal Trust on Performance.» *Organization Science*. Vol. 9, no. 2 (March-April 1998), pp. 141-159.

## *Papers Presented at Conferences*

Forthomme, Pierre. «Entreprise et société en Suède: Un regard aux sources du modèle.» A Séminaire «Vie des Affaires,» Ecole de Paris du management, séance du 8 Juin 2007.

Ron, Amit. «Visions of Democracy in Property-Owning Democracy: Skelton to Rawls and beyond.» Paper Presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association, Washington, DC, 1 September 2005.

## *Documents*

Ben Achour, Yadh. «L'Action politique commune entre «démocrates» et «théocrates» dans le monde arabe.» Le Blog de Yadh Ben Achour, 26 Octobre 2012, at: http://bit.ly/1LCvwyE.

Constitutional Council of Iceland. «General Information.» at: http://bit.ly/1P1j2ky

Erixon, Lennart. «The Rehn-Meidner Model in Sweden: Its Rise, Challenges and Survival.» Working Paper, Department of Economics, Stockholm University, Sweden, February 2008.

Eurostat. «Death Due to Suicide: Standardised Death Rate by 100 000 Inhabitants.» at: http://bit.ly/1G0pVj7.

Forbes. «The World's Billionaires, 2015.» at: http://onforb.es/1igJmJN.

Fredlund-Blomst, Sofie. «Assessing Immigrant Integration in Sweden after the May 2013 Riots.» Migration Policy Institute, 16 January 2014. at: http://bit.ly/1u0LetG.

Fukuyama, Francis. «Social Capital and Civil Society.» IMF Working Paper; WP/00/74, International Monetary Fund, April 2000. at: http://bit.ly/1Lpc4yX.

Gärtner, Svenja and Svante Prado. «Inequality, Trust and the Welfare State: The Scandinavian Model in the Swedish Mirror.» Working Paper; no. 7/11, University of Göteborg, 2012.

Hacker, Jacob S. «The Institutional Foundations of Middle-Class Democracy.» Policy Network, 6 May 2011. at: http://bit.ly/1VHEvhA.

International Monetary Fund. «GDP (PPP) per capita.» World Economic Outlook Database, April 2013. at: http://bit.ly/1MhQRwe.

Lincoln, Abraham. «The Gettysburg Address (Gettysburg, Pennsylvania, November 19, 1863).» Abraham Lincoln Online, Speeches and Writings. at: http://bit.ly/1bFJewr

NobelPrize.org (Official Web Site of the Nobel Prize). «All Nobel Prizes.» at: http://bit.ly/1hsXJdb.

OECD. «OECD Better Life Index.» at: http://bit.ly/JdHxfM.

Official Site of Sweden. «Gender Equality in Sweden.» at: http://bit.ly/1pNgAxj

Rae, David. «Getting Better Value for Money from Sweden's Healthcare System.» OECD Economics Department Working Papers; no. 443, Paris, 2005.

Rogers, John. «The Swedish Welfare State: Yesterday, Today and Tomorrow.» Memo, Uppsala University, 2002. at: http://bit.ly/1QbG6dN.

Save the Children. «2014 Mothers' Index Rankings.» at: http://bit.ly/1sdtHL3.

Sovereign Wealth Fund Institute. «Sovereign Wealth Fund Rankings 201.» September 2013. at: http://bit.ly/1sQqBfr.

Statistics Norway. «Foreign Aid Expenditure in OECD Countries, 2012.» 21 May 2013. at: http://bit.ly/1ht3dob.

Steckmest, Elisabeth. «Noncash Benefits and Income Distribution.» Working Paper, Syracuse University, Syracuse, 1996.

United Nations. «Progress Report of the United Nations Mediator on Palestine.» Submitted to the Secretary-General for Transmission to the Members of the United Nations, Paris, 16 September 1948. at: http://bit.ly/1jdXUds.

World Population Review. «Sweden Population, 2014.» at: http://bit.ly/1LkvTfi.

# فهرس عام

- ت -

- ح -

- خ -



- د -

- ذ -



- ر -

- غ -

- ك -